COLLÈGE DE FRANCE – CNRS
CENTRE DE RECHERCHE D'HISTOIRE
ET CIVILISATION DE BYZANCE

MONOGRAPHIES 51

L'UNION À L'ÉPREUVE DU FORMULAIRE

PROFESSIONS DE FOI

ENTRE ÉGLISES D'ORIENT ET D'OCCIDENT

(XIIIe-XVIIIe SIÈCLE)

édité par
Marie-Hélène BLANCHET
&
Frédéric GABRIEL

PEETERS

COLLÈGE DE FRANCE – CNRS
CENTRE DE RECHERCHE D'HISTOIRE
ET CIVILISATION DE BYZANCE

MONOGRAPHIES 51

L'UNION À L'ÉPREUVE DU FORMULAIRE

PROFESSIONS DE FOI
ENTRE ÉGLISES D'ORIENT ET D'OCCIDENT
(XIIIe-XVIIIe SIÈCLE)

édité par
Marie-Hélène Blanchet
&
Frédéric Gabriel

PEETERS
LEUVEN – PARIS – BRISTOL, CT
2016

A catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

ISBN 978-90-429-3399-6
ISSN 0751-0594
D/2016/0602/90

Mise en pages
Emmanuelle Capet, UMR 8167

ABRÉVIATIONS

ACO *Acta conciliorum oecumenicorum*. ed. E. SCHWARTZ, Berlin 1927-1984.

AOC Archives de l'Orient chrétien. Paris.

BHG *Bibliotheca hagiographica Graeca.*

BSl. *Byzantinoslavica*. Praha.

Byz. Forsch. *Byzantinische Forschungen*. Amsterdam.

BZ *Byzantinische Zeitschrift*. Berlin – New York.

CCSG Corpus Christianorum. Series Graeca. Turnhout.

CCSL Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout.

CFHB Corpus fontium historiae Byzantinae.

CPG *Clavis Patrum Graecorum*, cura et studio M. GEERARD *et al.* (Corpus Christianorum), Turnhout 1974-2003.

CSHB Corpus scriptorum historiae Byzantinae.

DARROUZÈS, *Regestes 1, 5; 1, 6; 1, 7* J. DARROUZÈS, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople. 1, Les actes des patriarches. 5, Les regestes de 1310 à 1376*, Paris 1977; *6, Les regestes de 1377 à 1410*, Paris 1979; *7, Les regestes de 1410 à 1453*, Paris 1991.

DÖLGER, *Regesten 3; 4; 5* F. DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565-1453. 3, Regesten von 1204-1282*, zweite erweiterte und verbesserte Auflage, bearb. von P. WIRTH, München 1977; *4, Regesten von 1282-1341*, München 1960; *5, Regesten von 1341-1453*, unter verantwortlicher Mitarbeit von P. WIRTH, München 1965.

DOP *Dumbarton Oaks papers*. Washington.

EEBS *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν σπουδῶν*. Ἀθῆναι.

ÉO *Échos d'Orient : revue d'histoire, de géographie et de liturgie orientales*. Bucarest.

GRBS *Greek, Roman and Byzantine studies*. Durham.

GRUMEL, *Regestes 1, 2-3* V. GRUMEL, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople. 1, Les actes des patriarches. 2-3, Les regestes de 715 à 1206*, 2e éd. rev. et corr. par J. DARROUZÈS Paris 1989.

IRAIK *Известия Русского археологического института в Константинополе*. Одесса, София.

JÖB *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. Wien.

LAURENT, *Regestes 1, 4* V. LAURENT, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople. 1, Les actes des patriarches. 4, Les regestes de 1208 à 1309*, Paris 1971.

MGH Monumenta Germaniae historica.

MM I-VI *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana collecta*, ediderunt F. MIKLOSICH et J. MÜLLER, 6 vol., Vindobonae 1860-1890, réimpr. Aalen 1968.

OCA Orientalia Christiana analecta. Roma.

L'Union à l'épreuve du formulaire, éd. M.-H. BLANCHET et F. GABRIEL
(Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 51), Paris 2016

OCP	*Orientalia Christiana periodica : commentarii de re orientali aetatis christianae sacra et profana*. Roma.
ODB	*The Oxford dictionary of Byzantium*, A. P. KAZHDAN, editor in chief, 3 vol., New York – Oxford 1991.
PG	Patrologiae cursus completus. Series Graeca, accur. J.-P. MIGNE, Paris 1856-1866.
PL	Patrologiae cursus completus. Series Latina, accur. J.-P. MIGNE, Paris 1844-1865.
PLP	*Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, erstellt von E. TRAPP, Wien 1976-1996.
PO	Patrologia Orientalis.
PRK I-III	*Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 1, Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1315-1331*, hrsg. von H. HUNGER und O. KRESTEN (CFHB 19/1), Wien 1981 ; *2, Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337-1350*, hrsg. von H. HUNGER, O. KRESTEN, E. KISLINGER und C. CUPANE (CFHB 19/2), Wien 1995 ; *3, Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1350-1363*, hrsg. von J. KODER, M. HINTERBERGER und O. KRESTEN (CFHB 19/3), Wien 2001.
RALLÈS-POTLÈS I-VI	*Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, ὑπὸ Γ. Α. ΡΑΛΛΗ καὶ Μ. ΠΟΤΛΗ, ἐν Ἀθήναις [Athènes] 1852-1859.
REB	*Revue des études byzantines*. Paris.
RGK 1-3	*Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600. 1, Handschriften aus Bibliotheken Großbritanniens*, erstellt von E. GAMILLSCHEG, D. HARLFINGER und H. HUNGER, Wien 1981; *2, Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs*, erstellt von E. GAMILLSCHEG und D. HARLFINGER, Wien 1989; *3, Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan*, erstellt von E. GAMILLSCHEG, unter Mitarb. von D. HARLFINGER und P. ELEUTERI, Wien 1997.
ROC	*Revue de l'Orient chrétien*. Paris.
RSBN	*Rivista di studi bizantini e neoellenici*. Roma.
SC	Sources chrétiennes. Paris.
TIB	Tabula Imperii Byzantini. Wien.
TM	*Travaux et mémoires*. Paris.
VV	*Византийский временник*. Москва.

Remerciements

Ce volume prend la suite de *Réduire le schisme? : ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIIIe-XVIIIe siècle),* paru dans la même collection en 2013. Comme ce premier travail, il a d'abord été conçu comme un ouvrage construit en concertation avec ses auteurs, et non pas comme des « actes de colloque », puisque les textes prononcés lors d'une rencontre internationale préparatoire ont été largement retravaillés par la suite. Ces journées se sont déroulées du 21 au 23 février 2013 à la Faculté libre de théologie protestante de Paris grâce à l'accueil généreux de Marianne Carbonnier-Burkard, à qui nous disons toute notre gratitude. Elles ont été rendues possibles par la collaboration du Labex Resmed (Religions et sociétés dans le monde méditerranéen, axe A. 1, *Conversions et controverses*), du Fonds recherche de l'ENS de Lyon, et de deux unités mixtes de recherches du CNRS : l'équipe « Monde byzantin » du laboratoire Orient et Méditerranée (Paris), et l'Institut d'histoire de la pensée classique (ENS de Lyon). Nous remercions chaleureusement leurs directeurs, MM. Jean-Claude Cheynet et Pierre-François Moreau, pour le soutien indispensable qu'ils ont apporté à ce projet. Nous remercions aussi la collection qui accueille ce livre, en la personne de leurs deux co-directeurs, Vivien Prigent et Guillaume Saint-Guillain, ainsi que l'association Typographia Byzantina. Ce livre n'aurait pas non plus vu le jour sans le travail des auteurs, et sans le concours inestimable d'Emmanuelle Capet. Pour leur aide dans la correction des textes anglais, nous remercions Sarah Novak et Jeremy Daly. À tous, nous tenons à redire combien leur collaboration a été gratifiante et agréable.

Marie-Hélène Blanchet, Frédéric Gabriel

DES PROFESSIONS DE FOI À L'ÉGLISE, UNE COMMUNAUTÉ DE PAROLE MISE À L'ÉPREUVE

Frédéric Gabriel

Bien avant l'élaboration progressive d'une Église, la communauté chrétienne se manifeste dans sa plus extrême simplicité par la reconnaissance d'un statut particulier donné à Jésus, *Kyrios Ièsous*. Le proclamer avec conviction est le chemin vers le Salut, et c'est un acte d'autant plus important que la Révélation elle-même s'exprime et prend corps dans un Verbe qui est cet homme[1]. Cette antériorité pourrait donner l'impression d'une origine fondatrice essentialisée en quelques mots, d'une parole d'abord orale qui manifeste la communauté de foi de ceux qui énoncent et de ceux qui écoutent. Cette double reconnaissance provient de textes qui se veulent lapidaires, concentrant l'essentiel, se donnant d'eux-mêmes dans une sorte d'intemporalité en accord avec la vérité supérieure qu'ils portent. On a fini par regrouper ces courts textes sous le genre des « professions de foi », et ils constituent sans nul doute l'une des expressions les plus diffusées et les plus partagées – se situant a priori aux antipodes de la polémique – pour faire tenir en une formule ce que nous appelons une religion. Mais comme le remarquait notamment Bernhard Lang, ce genre « ne constitue ni dans l'Ancien, ni dans le Nouveau Testament une catégorie textuelle très marquée »[2]. À l'issue de développements ultérieurs, une paternité a été projetée sur les proclamations néotestamentaires, qui, étant à ce point originaires et communes qu'elles devraient être exemptes des effets des divisions entre communautés, aboutiraient à la forme fixée du Symbole dit « des Apôtres »[3]. Révélateur d'une intention

1. Mc 8,29; Lc 22,67-70; Jn 1,34; 1,49; Ac 8,37; 9,20; 17,3; Rm 1,3-4; 8,34; 10,9; 1 Co 12,3; 15,3-5; Ph 2,11; 1 Jn 4,15; 5,1; 5,5.

2. B. Lang, Les confessions de foi dans l'Ancien et le Nouveau Testament, *Concilium* 138, 1978, p. 13-22, ici p. 13. Cf. R. P. Martin, Creed, dans *Dictionary of Paul and his Letters*, ed. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, Downers Grove Ill. – Leicester 1993, p. 190-192, ici p. 190 : « It is not easy to distinguish between "Creeds"—the term used of rudimentary confessions of faith expressing Christian conviction—and other types of liturgical material as they appear in the Pauline letters. »

3. Chez le même Bernhard Lang, on rencontre ainsi une phrase typique de ce genre de saut interprétatif : le Nouveau Testament « nous met en présence d'un nombre très considérable de formulations abrégées. Dès le début, le christianisme peut être caractérisé comme une "religion à *Credo*" ». Lang, Les confessions de foi (cité n. 2), p. 18. Sur le Symbole des apôtres, voir l'ouvrage classique de J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 3rd ed., New York 1972, nombreuses rééditions; désormais à compléter avec W. Kinzig, C. Markschies, M. Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis : Studien zur sogenannten « Traditio Apostolica », zu den « Interrogationes de fide » und zum « Römischen Glaubensbekenntnis »*, Berlin 1999; L. Westra, *The Apostles' Creed: origin,*

L'Union à l'épreuve du formulaire, éd. M.-H. Blanchet et F. Gabriel
(Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 51), Paris 2016

profonde, ce rapport entre ledit Symbole et le récit d'origine est véhiculé par l'*Expositio Symboli* de Rufin (vers 404) qui, selon un procédé classique, prétend répéter une tradition déjà bien établie selon laquelle les apôtres, avant de se séparer et de partir en mission, voulurent fixer ensemble la norme unique qui servirait à la propagation de la foi une, unifiante et immuable, malgré la diversité des langues et des lieux. Le Symbole est un remède à la confusion babélienne[4]. Mais précisément, le commentaire des différents articles témoigne bien des variations entre cités, entre Églises, et des particularités par exemple d'Aquilée. Mieux encore, le texte de Rufin et la légende qu'il transmet n'ont aucune diffusion en Orient[5], et Elphège Vacandard comme Pierre Nautin retiennent le concile de Ferrare-Florence (surtout une déclaration de Marc d'Éphèse en 1438) comme la manifestation publicisée d'un doute significatif et officiel concernant cette paternité apostolique[6]. Un témoignage du liturgiste Jean Grancolas (1660-1732), traducteur des catéchèses de Cyrille de Jérusalem en français, atteste ces doutes et ces mémoires contrastées entre Orient et Occident :

> *De tous les Ouvrages des Apôtres, le plus en usage est le Symbole qu'on leur attribue; Rufin croit qu'ils le composèrent après la descente du Saint-Esprit,* in exposit. Symbol. *Isidore de Séville* lib. 2 de offic. ecc. 22 *a été aussi de ce sentiment.* [...] *Il n'y a que les Latins qui ont rapporté cette histoire; les Grecs n'en ont point parlé. Car quoiqu'on puisse l'appeler le Symbole des Apôtres, parce qu'il contient la doctrine enseignée par les Apôtres, on ne sçauroit dire précisément s'ils l'ont composé tous ensemble, ny mot à mot comme nous l'avons. Saint Luc n'en dit rien dans les Actes, et on n'en a point parlé avant le cinquième siècle. Les Auteurs des trois premiers siècles ne l'ont point cité dans les disputes qu'ils avoient contre les Hérétiques. On trouve même que ce Symbole n'étoit pas le même dans chaque Église.*[7]

L'intention légendaire de l'unité de composition et de diffusion met ainsi en évidence une pluralité de formules que la recherche s'est évertuée à classer chronologiquement, géographiquement, formellement. Les collections des professions de foi ont constitué une première étape de la recherche généalogique, et Marcel Mauss recense, dans *L'Année sociologique*, l'une d'elles, éditée entre 1894 et 1900 par Ferdinand Kattenbusch, professeur de théologie systématique à Giessen. Au sujet du Symbole apostolique, il affirme :

history, and some early commentaries, Turnhout 2002 ; et M. VINZENT, *Der Ursprung des Apostolikums im Urteil der kritischen Forschung*, Göttingen 2006.

4. TYRANNIUS RUFINUS, *Expositio Symboli*, dans *Tyrannii Rufini opera*, recognovit M. SIMONETTI (CCSL 20), Turnhout 1961. Pour un commentaire linéaire, voir RUFINUS, *A commentary on the Apostles' Creed*, transl. and annot. by J. N. D. KELLY, Westminster 1955.

5. V. PERI, Rufino e il Simbolo della Chiesa di Aquileia : la tradizione culturale del Simbolo apostolico nella « stilizzazione storica » occidentale, dans ID., *Da Oriente e da Occidente : le Chiese cristiane dall'impero romano all'Europa moderna. 2, L'aggiunta del « Filioque » nel Simbolo*, a cura di M. FERRARI, Roma – Padova 2002, p. 750-778, ici p. 763.

6. E. VACANDARD, Les origines du Symbole des apôtres, dans ID., *Études de critique et d'histoire religieuse*, 1re série, Paris 1909, p. 3-68, ici p. 3-4 ; P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Église pour la Résurrection de la chair : étude sur l'histoire et la théologie du Symbole*, Paris 1947, p. 8 ; de même KELLY, *Early Christian Creeds* (cité n. 3), p. 4, et H. de LUBAC, *Œuvres complètes. 5, La foi chrétienne : essai sur la structure du Symbole des apôtres*, Paris 2008, p. 51 ; et PERI, Rufino e il Simbolo (cité n. 5), p. 763.

7. J. GRANCOLAS, *La critique abrégée des ouvrages des auteurs ecclésiastiques*, 2, Paris 1716, p. 85-86. Sa traduction de Cyrille est publiée à Paris en 1715. La *Critique abrégée* vient bien sûr après les recherches décisives de deux savants réformés qui ont véritablement initié l'approche critique de ce domaine : Gerardus Johannes Vossius (*Dissertationes tres de tribus Symbolis, Apostolico, Athanasiano et Constantinopolitano*, Amsterdami 1642, 2e éd. Amsterdami 1662) et James Ussher (*De Romanæ Ecclesiæ Symbolo Apostolico Vetere, Aliisque Fidei formulis, tum ab Occidentalibus tum ab Orientalibus, in primâ Catechesi et Baptismo proponi solitis, Diatriba*..., Londini 1647 ; 2e éd. Oxonii 1660).

Ce fut une de ces formules riches, complexes, sous des allures précises, où des groupements sociaux mouvants et flottants trouvent leur unité : tels de nos jours les principes conventionnels des partis politiques.[8]

La suite témoigne d'un préjugé anti-oriental caractéristique qui légitime et valorise une origine romaine pure et authentique, face à une pluralité signe d'une corruption des formules, préjugé intéressant en ce qu'il documente, outre l'attention de Mauss à un tel ouvrage, l'effet en anthropologie d'une orientation (pour ce qui est de l'occidentalocentrisme et du modèle de l'altération) reçue de la sphère confessionnelle :

Le Symbole de la foi ne commence à être en usage en Orient que vers la fin du IV*e siècle. Dès qu'il apparaît il se rapproche infiniment du Symbole Romain, et ce n'est qu'à partir de cette date qu'il dévie et se déforme, probablement parce qu'il rencontre un certain nombre de formules orales, locales, variables mais traditionnelles dans chaque Église, qui l'altèrent. Le Symbole Romain formerait, du point de vue littéraire et historique, un tout parfait, cohérent, authentiquement chrétien, d'un christianisme ancien* [...]. *Ce Symbole aurait été connu des Pères du premier siècle, mais seulement des Pères des Églises occidentales.*[9]

La connaissance tardive du Symbole ne serait en fin de compte qu'une dégradation, un éparpillement dû à l'oralité et aux particularités locales, deux facteurs pourtant reliés aux traditions, mais des traditions qui « altèrent » – seraient-elles trop loin du « centre » ? Cette séparation géographique appuyée sur les modalités de diffusion d'un texte est notable. Il n'est pas non plus anodin que la collection chronologique par Denzinger de textes dogmatiques – qui s'est imposée comme un classique – s'intitule *Enchiridion Symbolorum*. Elle s'ouvre sur une série de professions de foi : la première, dans l'édition originale de 1854, est le *Symbolum Apostolorum* dont témoignent Ambroise et Rufin, suivi d'une *Forma Gallicana*, jusqu'à une *Forma orientalis Hierosolymitana* tirée des catéchèses de Cyrille[10]. L'édition de 1888 révisée par Ignace Stahl parle de *Forma Romana* pour le premier item[11]. Comment émergent les textes qui ont fait tradition ?

8. *L'Année sociologique* 5, 1900-1901, p. 298-302, ici p. 299. L'ouvrage recensé est celui de F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol : seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche : ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengeschichte*, Leipzig 1894-1900. Il prend la suite d'un travail publié en Norvège, qui a fait date : C. P. Caspari, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, Christiana 1866-1879. Il faut aussi mentionner E. J. Kimmel, *Libri symbolici Ecclesiæ orientalis*, Ienæ 1843 ; E. J. Kimmel, *Appendix librorum symbolicorum Ecclesiæ orientalis*, Ienæ 1850 ; E. J. Kimmel, *Monumenta fidei Ecclesiæ orientalis*, Ienæ 1850 ; G. L. et A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alte Kirche*, Breslau 1877 ; P. Schaff, *Bibliotheca symbolica Ecclesiæ universalis : the Creeds of Christendom*, New York 1877. En dernier lieu, voir *Creeds and confessions of faith in the Christian tradition*, ed. by J. Pelikan and V. Hotchkiss, New Haven – London 2003, le quatrième volume correspondant à une monographie de Jaroslav Pelikan intitulée *Credo : historical and theological guide to Creeds and confessions of faith in the Christian tradition* (voir la recension de G. H. Tavard, *The Catholic historical review* 90/2, 2004, p. 291-295) ; ainsi que S. Sabugal, *Credo : la fede della Chiesa*, Città del Vaticano 2009, qui reclasse sur près de 1 300 pages les commentaires antiques et médiévaux par articles du *Credo*.

9. Marcel Mauss dans *L'Année sociologique* (cité n. 8), p. 300.

10. *Enchiridion Symbolorum et definitionum, quæ in rebus fidei et morum a conciliis œcumenicis et summis pontificibus emanarunt*, ed. H. Denzinger, Virceburgi 1854, p. 1 : « Symboli apostolici forma in Ecclesia Romana integra est servata, testibus Ambrosio et Rufino, quorum prior l. 1 ep. 7 ad Siricium : "Symbolum Apostolorum quod Ecclesia Romana intemeratum semper custodit et servat". » Plus généralement, voir l'étude classique de Y. Congar, Du bon usage du Denzinger, dans Id., *Situations et tâches présentes de la théologie*, Paris, 1967, p. 111-133.

11. En revanche, la dernière édition française commence par des « Symboles simples » d'origine éthiopienne, égyptienne, copte et arménienne. L'introduction propose cette définition : « Les Symboles

Collection théologique ou historique, la recherche s'est focalisée sur une mise en série qui permettrait de reconstruire une généalogie avec une ou plusieurs formes originales, « pures », et leurs différentes déclinaisons plus ou moins éloignées. Avec cet *Ursymbole*[12], une fois de plus, le stemma ramène – ou non, selon le point de vue – à la Rome pétrinienne et pontificale[13]. Dès lors, quels sont les événements qui concourent à la fixation d'un état censé correspondre en même temps à la foi apostolique et à un présent de la décision, de l'autorité, et de l'énonciation ? Comment ce qu'on englobe sous le terme si générique d'Église s'accommode-t-il de cette diversité d'expressions quand les Pères du concile de Chalcédoine (451) énoncent clairement, lors de la troisième session : « Aucun de nous ne compose un autre *Credo*, nous ne tentons ni n'avons l'audace d'en composer un. Nos Pères nous ont instruits, le *Credo* qu'ils ont exposé est conservé par écrit et nous ne pouvons rien dire d'autre que cela. » Et de répéter : « Nous ne ferons pas d'exposé par écrit. Il y a une règle qui déclare que ce qui a été exposé suffit. La règle ne veut pas qu'il y air un autre *Credo*. Que l'emportent les dires des Pères. »[14] D'autant que cette interdiction, présentée ici dans sa pleine effectivité, est un écho direct du précédent concile œcuménique d'Éphèse (431), où le septième canon, dont la mémoire est omniprésente dans l'Église orthodoxe, affirmait déjà : « Le saint concile a décidé qu'il ne se sera pas permis de produire en public, d'écrire ou de composer un Symbole de foi autre que celui défini par les saints Pères réunis à Nicée sous la conduite du Saint-Esprit. »[15] Comme le remarquait David Larrimore Holland à

ou professions de foi que présente ce recueil sont des formules dont les termes ont un caractère stable. Ils contiennent les vérités de la foi les plus importantes, ont été confirmés par l'autorité ecclésiale, et en règle générale ils étaient destinés à la profession publique de la foi. » H. Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, éd. par P. Hünermann pour l'éd. originale et par J. Hoffmann pour l'éd. française, Paris 2001, p. 1. Cf. T. Spáčil, *Conceptus et doctrina de Ecclesia iuxta theologiam Orientis separati*, Roma 1923, p. 56 : « Vox *symbolum* [...] significat brevem aliquem veritatem credendarum elechum. – Vim nominis et rationem explicat Rufinus aut inde, quod symbolum est quædam collatio veritatum credendarum ab apostolis in unum facta, aut quod est signum et tessera fidei christianæ (symbolum = signum, nota). Primam Rufini explicationem sequitur Cassianus, secundam Maxim. Taurin., dum Aug. et Cyr. Hierosol. verbo simul indicari putant multas veritates in breve compendium redigi »; W. Kinzig, M. Vinzent, Recent research on the origin of the Creed, *Journal of theological studies* 50/2, 1999, p. 535-559, ici p. 540 : « We mean by Creed a formal pledge of allegiance to a set of doctrinal statements concerning God and his relationship to his creation in general and to mankind in particular. Typically, a Creed contains the words "I/we believe" or (interrogatory for) "Do you believe?" to which the expected answer is: "I/we believe." »

12. Selon l'expression de Vittorio Peri pour préciser ce que Rufin recherche et suppose : Peri, Rufino e il Simbolo (cité n. 5), p. 758.

13. D'ailleurs, on n'oubliera pas que le fameux *Tu es Petrus* – emblématique des revendications romaines – n'est que la suite d'un dialogue où la profession de foi christologique prononcée par Pierre occupe une place décisive dans la péricope (Mt 16,16).

14. A.-J. Festugière, *Actes du concile de Chalcédoine : sessions III-VI (la définition de la foi) : traduction française* (Cahiers d'orientalisme 4), Genève, 1983, p. 29 et 30 – voir la recension de A. De Halleux, *Revue théologique de Louvain* 15/1, 1984, p. 86-89.

15. P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IIe-IXe s.). 1, 1, Les canons des conciles œcuméniques*, Grottaferrata 1962, p. 61. *Conciliorum œcumenicorum generaliumque decreta : editio critica. 1, (325-787)*, ed. G. Alberigo, Turnhout 2006, p. 108. Cf. *Concilium universale Ephesinum. 2, Collectio Veronensis*, ed. E. Schwartz (*ACO* 1, 2), Berolini – Lipsiæ 1926-1926, p. 69 : « His igitur recitatis decrevit sancta synodus aliam fidem nulli licere proferre vel conscribere vel componere præter illam quæ constituta est a sanctis patribus qui Nicæam per sanctum spiritum convenerunt ». Cf. J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. 4, Ab anno CCCCX ad annum CCCCXXXI*, Florentiæ 1760, col. 1361-1362 : « *Synodi decretum de fide, ubi et de his quæ retulis Charisius.* His igitur perlectis, satatuit sancta synodus, alteram fidem nemini licere proferre, aut conscribere aut componere, præter definitam a sanctibus patribus, qui in Nicæa cum Spiritu sancto congregati fuerunt. » Dans l'importante masse textuelle réunie dans les *Sacrosancti, magni,*

propos de Nicée et Constantinople, le but n'est jamais d'écrire de nouvelles professions de foi, mais bien de défendre et de conserver l'ancienne foi traditionnelle[16], même s'il est bien connu que le *Credo* de Constantinople n'est pas celui de Nicée, contrairement à l'annonce officielle mise en avant, et le concile d'Éphèse se réfère uniquement au *Credo* de Nicée[17]. Martin Jugie, qui a bien sûr une compréhension très restrictive de l'interdiction, attire l'attention sur le fait « que le décret des Pères d'Éphèse ne vise directement que *le cas de composition d'un nouveau Symbole*, et non celui de *courtes additions à la formule officielles* »[18]. Les particuliers ne sont pas censés composer leur propre profession de foi et multiplier les formes du genre, avec le danger d'introduire, consciemment ou non, des éléments susceptibles d'entraîner certaines déviances doctrinales.

Le contexte est bien sûr très différent de celui décrit par les sources scripturaires, la profession de foi ne concerne plus seulement les catéchumènes, mais aussi la hiérarchie ecclésiastique, il n'est plus localisé dans telle église mais devient universel en tant que référence[19]. L'orthodoxie est définie par une décision juridique émanant de la plus représentative des assemblées qui insiste sur l'immutabilité d'un *Credo* déjà validé par la tradition et les précédents conciles : on se doit de répéter strictement l'instruction des « Pères ». Déjà, Rufin avait mis en avant le fait que, dans l'Église de Rome, on ne rencontre pas d'addition au Symbole[20]. Historicisation et pérennité prétendue de la formulation dogmatique ne sont pas spontanément en accord. Comme le remarque André De Halleux, avec une appréhension plus nuancée de ce qui est avancé par ces déclarations officielles :

> *Il apparaît donc que les Pères des IVe et Ve siècles utilisèrent concrètement le principe formel de la suffisance de la foi nicéenne dans des circonstances diverses et changeantes, au point de l'invoquer à l'appui de théologies différentes, voire antagonistes. Même dans leurs protestations les plus emphatiques*

et œcumenici concilii Ephesini primi acta omnia : Theodori Peltani Societatis Iesu theologi opera, nunc primùm latinitate donata, ac in sex tomos distributa, Ingolstadii 1576, voir p. 435.

16. D. L. Holland, The Creeds of Nicea and Constantinople reexamined, *Church history* 38/2, 1969, p. 248-261, ici p. 249. Cf. A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel undsein Symbol : Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, Göttingen 1965.

17. À ce propos, voir V. Grumel, Le décret du synode photien de 879-880 sur le Symbole de foi, *ÉO* 37/191-192, 1938, p. 357-372, ici p. 362 : « L'interdiction du concile d'Éphèse est reproduite par le concile de Chalcédoine, avec cette différence capitale que je n'ai vue relevée nulle part, et qui cependant eût éclairé la controverse, savoir, que la mention du Symbole de Nicée en est ôtée, que la formule se lit, non point après la récitation de ce Symbole, ni même après celle du Symbole de Constantinople qui suit aussitôt, mais tout à la fin de la définition du concile de Chalcédoine. Ces changements ne sont pas dus au hasard ni au caprice ; ils sont intentionnels : cela apparaît dans l'exorde de cette définition, dont, pour être plus court, je me contente de résumer le sens : ce Symbole (qui vient d'être lu, celui de Constantinople) suffisait à la pleine connaissance de la vérité, mais à cause des nouvelles erreurs concernant le mystère du Verbe Incarné, le saint, grand et universel concile a défini…, etc. Ainsi, au concile d'Éphèse, on jugeait que le Symbole de Nicée suffisait à l'enseignement de la foi et on interdisait tout autre exposé, de peur qu'il ne s'y glissât le venin de l'hérésie. Proclamé avant cette interdiction par un grand concile, le Symbole de Constantinople fut considéré comme un éclaircissement de celui de Nicée et il suffisait jusqu'au concile de Chalcédoine. Il ne suffit plus maintenant : il faut joindre une déclaration nouvelle touchant le mystère de l'Incarnation. Et c'est seulement à la fin de cette déclaration ou définition, et comme la comprenant, et même y insistant spécialement que se lit la défense de présenter ou de composer une autre foi, défense formulée à l'origine en faveur du seul Symbole de Nicée. »

18. M. Jugie, Le décret du concile d'Éphèse sur les formules de foi et la polémique anti-catholique en Orient, *ÉO* 30/163, 1931, p. 257-270, ici p. 260.

19. Kelly, *Early Christian Creeds* (cité n. 3), p. 205.

20. Tyrannius Rufinus, *Expositio Symboli* 3 (cité n. 4), p. 135.

de fidélité à la lettre du Symbole, ils songeaient moins au texte pur du nicænum *qu'à l'orthodoxie de son contenu.*[21]

Les textes conciliaires sont pourtant explicites et la réaction orientale à l'addition occidentale du *Filioque*, que nous évoquerons plus loin, prouve cet attachement à la lettre précise d'un texte sacralisé. La diversité des usages n'empêche pas le maintien d'une formule de référence intangible. En même temps qu'elle valide un genre de texte défini, la fixité affichée identifie tradition, orthodoxie, autorité conciliaire, légitimité intrinsèque de ce *Credo*, et unité sous une seule et unique vraie foi. Parallèlement à cette logique de fixation canonique, l'oralité mnémonique, avec toute la plasticité qu'elle suppose, joue un rôle central quant à la nature et à la signification profonde des professions de foi[22]. Dans le sermon 212 pour Pâques, Augustin exhorte ses auditeurs à apprendre le Symbole en l'entendant réciter, mais surtout sans l'écrire, rappelant aussi l'importance de la synthèse qu'il représente, synthèse des Écritures comme du discours qu'il est en train de prononcer[23]. De même, vers 400, dans le *Contra Joannem Hierosolymitanum ad Pammachium*, Jérôme oppose, à propos du Symbole transmis par les apôtres, la véritable écriture « in tabulis cordis carnalibus » aux supports textuels habituels[24].

On est donc en présence d'au moins deux régimes ecclésiaux et discursifs qui ne se recoupent que partiellement, et encore parlons-nous seulement de ce que l'historiographie a nommé la forme déclaratoire, qui n'est documentée qu'à partir du IVe siècle[25], et que Wolfram Kinzig et Markus Vinzent, après d'autres, invitent à distinguer des règles de foi, plus larges et moins stéréotypées : « These are doctrinal summaries which were *ad hoc* formulated in theological controversy especially against Gnostics. They resemble Creeds quite closely except that their overall structure is not fixed and their wording fluent. »[26] Se référant à Irénée et à Tertullien, Pierre-Thomas Camelot soutient que la règle de foi « n'est pas littéralement identique au Symbole, et celui-ci n'a pas encore pris une valeur canonique et juridique »[27]. La mise en série des professions de foi conduit en effet à élaborer

21. A. De Halleux, La réception du Symbole œcuménique, de Nicée à Chalcédoine, dans Id., *Patrologie et œcuménisme, recueil d'études* (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 93), Leuven 1969, p. 25-67, ici p. 66.

22. Plus largement, cf. T. J. Farrell, Early Christian Creeds and controversies in the light of the orality-literacy hypothesis, *Oral tradition* 2, 1987, p. 132-149.

23. Augustin, *Sermons pour la Pâque*, introd., texte critique, trad. et notes de S. Poques (SC 116), Paris 1966, p. 182-5. Voir aussi C. Eichenseer, *Das Symbolum apostolicum beim heiligen Augustinus*, St. Ottilien, 1960 ; P. Verbraken, Le sermon CCXIV de saint Augustin pour la tradition du Symbole, *Revue bénédictine* 72, 1962, p. 7-21 ; L. Ayres, Augustin on the rule of faith : rhetoric, Christology, and the foundation of Christian thinking, *Augustinian studies* 36/1, 2005, p. 33-49. Sur la mémorisation : V. Saxer, *Les rites de l'initiation chrétienne du IIe au VIe siècle : esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Spoleto 1988, p. 568.

24. PL 23, col. 380A.

25. Kelly, *Early Christian Creeds* (cité n. 3) ; Kinzig, Vinzent, Recent research (cité n. 11), p. 539.

26. Kinzig, Vinzent, Recent research (cité n. 11), p. 541, voir aussi p. 539. Ces règles de foi sont aussi appelées règles de vérité, avec un génitif épexégérique : c'est « la règle qui consiste en la vérité ». P.-T. Camelot, Le magistère et les Symboles, *Divinitas* 3, 1961, p. 607-622, ici p. 610. Cf. R. Modras, Fonctions et limites des énoncés de la foi, *Concilium* 128, 1978, p. 49-58, ici p. 52 : « Les déclarations de foi, abréviations, récapitulations ont fait partie de la catéchèse de l'Église dès l'origine. Les Pères de l'Église ancienne n'oublièrent jamais pour autant que les Symboles n'étaient que cela, des résumés, des abrégés, orientant vers une règle de foi plus complète exposée dans les Écritures. »

27. Irénée, *Adversus hæreses*, I, 10, 1 ; 22, 1. Tertullien, *De præscriptione hæreticorum*, 13. Camelot, Le magistère et les Symboles (cité n. 26), p. 611 (cette valeur est effective avec les conciles de Nicée et d'Éphèse). Cf. D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers*

des catégories selon les types de textes et selon leur fonction, et à constater une certaine indépendance dans l'élaboration des différents textes, entre abréviation pour l'usage rituel, officiel ou privé, et amplification pour les besoins de la controverse antihérétique. Outre l'existence initiale évidente de deux formules, christologique et trinitaire, réunies par la suite, il semble avéré que la profession de foi est d'abord dialogique et correspond au contexte baptismal, qui d'ailleurs participe de la structuration du texte[28]. Dès le IIe siècle, de telles interrogations baptismales sont clairement identifiables en Palestine, en Cappadoce, en Afrique et à Rome. L'alternance des questions-réponses entre dans l'acception du terme Ὁμολογία comme agrément, accord, consensus, adhésion, expression d'une loyauté[29]. Encadrée par un déroulement cultuel, cette interlocution de la *redditio Symboli*, qui suit la *traditio Symboli*, correspond à l'entrée dans le corps de l'Église, dans sa communion, et il est essentiel d'insister sur le fait qu'il s'agit bien d'un *acte*[30] :

> Homologia, *dans le Nouveau Testament, désigne l'acte de donner sa foi ou d'exprimer sa foi; plus précisément, sa foi au salut qui est en Jésus-Christ. Il s'agit donc d'un acte qui n'est pas simplement passager, mais qui comporte diverses conséquences ou exigences : cf. 2 Cor 9,13. De l'acte de professer, on passe facilement à son contenu, mais le sens d'objet, même lorsqu'il est présent, ne semble jamais primer entièrement sur le sens d'acte. Il en est de même pour l'équivalent latin* confessio.[31]

Heinrich Fries va jusqu'à dire : « sans l'acte, le texte reste muet »[32]. La profession de foi, avant d'être un texte, est une parole opératoire qui engage radicalement et en même temps dépend de diverses situations déterminantes, même s'il ne faut pas trop rapidement instrumentaliser les actes de parole, comme l'a parfaitement montré Philippe Büttgen : plutôt que de performatif, il s'agit de constatif, ou d'expositif où l'action concerne d'abord l'énonciation[33]. Ici, « faire », c'est croire en disant qu'on croit; croire, c'est faire en prononçant le *Credo*. L'origine de la forme déclaratoire, plutôt issue des règles de foi des IIIe-IVe siècles, serait à référer à la controverse antiarienne, elle se déploie donc au

siècles, Gembloux – Paris 1933, p. 289 : « La règle ou l'objet de la foi n'est donc pas le Symbole, puisque les hérétiques, qui pourtant emploient le langage de l'Église, professent une foi ayant un autre "objet". »

28. Kelly, *Early Christian Creeds* (cité n. 3), chap. 2; Kinzig, Vinzent, Recent research (cité n. 11), p. 537-538. Sur la séparation entre usage catéchétique et liturgique, voir P. F. Bradshaw, The Profession of faith in early Christian baptism, *Ecclesia orans* 23, 2006, p. 337-355.

29. V. H. Neufeld, *The earliest Christian confessions*, Leyde 1963, p. 13, 20, 63.

30. Neufeld, *The earliest Christian confessions* (cité n. 29), p. 10; H. Fries, Confession de foi, dans *Nouveau dictionnaire de théologie*, sous la dir. de P. Eicher, adaptation française sous la dir. de B. Lauret, Paris 1996, p. 135-140, ici p. 135. Philippe Büttgen parle de l'« acte, indissociablement ecclésial, civil et social, de la profession de foi ». P. Büttgen, L'histoire de l'Église, les historiens et la vérité, *Bulletin d'information de la Mission historique française en Allemagne* 41, 2005, p. 282-300, ici p. 298. Cf. D. N. Mirabellius, B. Amantius, F. Tortius, J. Langius, *Florilegii magni seu polyantheæ floribus novissimis*, Lugduni 1620, p. 265, s.v. *Confessio* : « Est autem confessio triplex, scilicet actus exteriori fidei vel justitiæ, actus latriæ, scilicet gratiarum actio, et laudatio Dei [...] ».

31. Y. Congar, Notes sur les mots : *confession*, *Église* et *communion*, *Irénikon* 23, 1950, p. 3-36, ici p. 3. De même B. Pottier, Confessions de foi. A, Les Symboles de la foi, dans *Dictionnaire critique de théologie*, sous la dir. de J.-Y. Lacoste, Paris 2002, p. 248-249, ici p. 248 : « La foi, suscitée par la grâce, est un acte de toute la personne, qui exprime l'adhésion à Dieu tel qu'il se révèle et sauve. » Sur l'évolution historique de la sémantique de *confessio*, voir B. Jussen, Confessio : semantische Beobachtungen in der lateinischen christlichen Traktatliteratur der Patristik und des 12. Jahrhunderts, *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 126, 2002, p. 27-47.

32. Fries, Confession de foi (cité n. 30), p. 138.

33. P. Büttgen, La seconde performance, ou la religion, *Archives de sciences sociales des religions* 169, janvier-mars 2015, p. 195-209, notamment p. 201, 204-205.

sein d'une orientation apologétique et antihérétique[34]. Cette forme déclaratoire devient caractéristique de la catéchèse, mais c'est aussi dans ce contexte de luttes doctrinales qu'elle entre – sous sa forme du concile de Constantinople I (381) – dans la liturgie, et qu'elle s'impose après le concile de Chalcédoine (451). Sa présence dans la célébration liturgique est notamment documentée par Théodore le Lecteur à propos du patriarche Timothée de Constantinople (511-518), qui défend son parti monophysite contre le chalcédonien, voulant faire jouer, par l'introduction du Symbole, l'autorité de Nicée-Constantinople contre celle du dernier concile[35]. On retrouve ensuite la forme déclaratoire en Occident, au sein du royaume wisigoth de Reccarède qui aurait en cela imité l'usage oriental[36].

Dans une perspective non téléologique, qui ne réduit pas les réitérations à l'origine et ne préjuge pas de leur valeur à l'aune de ce rapport, il importe d'étudier les différentes formes des professions de foi en tant que matériaux historiques, et au même titre que ces derniers, dans leur singularité synchronique et contingente[37]. Les interpolations ne sont pas des gauchissements mais les témoins d'usages situés, de controverses qui mettent à l'épreuve des partis en formation, qu'il s'agisse d'une tentative de nouvelle compréhension de la foi ou de la réaction d'un examen de ce qui peut être perçu comme une dissidence

34. Kinzig, Vinzent, Recent research (cité n. 11), p. 540 et 552.

35. Theodore Anagnostès, *Historia ecclesiastica*, PG 86, col. 201 et 209. B. Capelle, L'introduction du Symbole à la messe, dans *Mélanges J. de Ghellinck. 2, Moyen Âge, époques modernes et contemporaines*, Gembloux 1951, p. 1003-1027 ; repris dans Id., *Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire. 3, Histoire*, Louvain 1967, p. 60-81. R. Taft, *A history of the liturgy of St. John Chrysostom. 2, The Great Entrance : a history of the transfer of gifts and other preanaphoral rites of the liturgy of St. John Chrysostom* (OCA 200), Roma 1975, p. 398-401, 403. B. Kaczinski, Creeds (Liturgical use of), *Dictionary of the Middle Ages. 3, Cabala–Crimea*, ed. in chief J. R. Strayer, New York 1983, p. 675-677 (je remercie Alain Rauwel de m'avoir indiqué cette référence).

36. Voir le témoignage de l'abbé qui soutient Reccarède, après avoir passé 16 ans à Constantinople, et être rentré dans son royaume vers 576 : Jean de Biclar, *Chronicon* (589-590), PL 72, col. 863, et les remarques de Taft, *The Great Entrance* (cité n. 35), p. 401-403, plus précises que celles contenues dans A. G. Martimort, *L'Église en prière : introduction à la liturgie*, Tournai 1961, p. 358.

37. Ainsi G. L. Dossetti, *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli, edizione critica*, Roma – Freiburg 1967. Son préfacier, Jean Gribomont, remarque : « Le travail s'intéresse donc, non au texte primitif du Symbole, mais aux formes variées que lui donne l'histoire à travers le monde chrétien » (p. 11). Le choix méthodologique a d'autant plus de poids dans l'historicisation qu'il engage en partie, quelle que soit l'époque où il est fait, la conception de l'Église des premiers siècles. Ainsi, comme l'expose van den Eynde, pour Harnack, l'émergence d'un Symbole est le résultat d'un processus très particulier : « Harnack croit qu'une transformation radicale s'est opérée à partir du milieu du second siècle, à la suite de la triple crise gnostique, marcionite et montaniste. Avec le gnosticisme, l'esprit hellénique, ami de la spéculation et du syncrétisme, fit invasion dans les chrétientés ; le marcionisme créa, pour la première fois, une Église organisée, dotée d'un *Credo* fixe et d'un canon néotestamentaire; le montanisme, enfin, tenta de maintenir la prépondérance de l'inspiration individuelle et de stabiliser l'influence des charismatiques. Quoiqu'en réaction contre ces trois mouvements d'idées, la grande Église se laissa cependant instruire par leur exemple. À leur imitation, elle aussi se constitua un Symbole, en coordonnant les courtes confessions de foi usitées, par exemple, au baptême et dans les exorcismes, et elle en fit la règle de la foi, seule autorisée, seule apostolique, pourvue d'une interprétation fixe et uniforme ; elle aussi se donna un canon néotestamentaire [...]. Symbole, canon néotestamentaire, magistère des évêques unitaires, la grande Église avait enfin trouvé là les trois normes de son enseignement. » Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien* (cité n. 27), p. xii, qui commente, p. 281 : « D'après T. Zahn, la règle de la vérité est le Symbole ou la profession de foi liturgique des Églises. Pour A. Harnack et F. Kattenbusch, elle est cette même profession baptismale, mais interprétée par la tradition dans un sens antihérétique. Harnack en fait un des éléments essentiels de sa théorie sur l'Église ancienne. Avec le canon néotestamentaire, la règle de vérité, développement et interprétation de la formule trinitaire baptismale, serait une création de cette Église hiérarchique qui succéda à la chrétienté pneumatique et peu organisée d'avant 150, la première fixation de la foi traditionnelle que les évêques opposèrent aux spéculations de la gnose hérétique et spécialement au système de Marcion. »

potentielle qui mettrait en danger l'unité et le consensus[38]. De toute évidence, les usages des professions de foi sont divers[39], et même en se limitant aux Écritures, Vernon Neufeld avance : « The *homologia* was an open declaration of this faith, whether expressed in public worship (Phil. 2.11), in some special service (I Tim. 6.12), in preaching (Rom. 10.8-10), or in controversy with Jews (Jn. 9.22; 12.42), with pagans (I Tim. 6.13), or with heretics (I Jn. 4.2, 3). »[40] Ou bien, pour le corpus paulinien :

> *Basically, there were three general areas in which the* homologia *was utilized by the early Church. The first was in the very life of the Christian community, that is, in worship, in baptism, and in preaching. Secondly, the* homologia *seems to have had importance in times of persecution, when the confession meant the open declaration of Christian faith despite the presence of opponents. Thirdly, the formula had a polemical function in combatting various disruptive forces infringing upon the primitive Christian community.*[41]

Ronald Modras est allé plus loin dans la catégorisation des usages en distinguant six fonctions, qui séparent sans doute un peu artificiellement, pour les besoins de l'analyse, des éléments forcément liés : une fonction confessionnelle qui correspond à la proclamation publique ; une fonction doxologique, liée à l'expression liturgique de la louange de Dieu ; une fonction catéchétique ; une fonction kérygmatique relative à l'annonce du Royaume par le Christ ; une fonction apologétique orientée contre les païens et les hérétiques ; enfin, une fonction intégrante, les professions de foi intégrant ceux qui les prononcent dans les communautés locales et l'Église universelle[42].

Redire pour soi, pour les auditeurs d'une cérémonie, pour l'Église, contre ses adversaires, redire est toujours proclamer et témoigner par une action où ne sont jamais déliées la vie intérieure, sa dimension de communion ecclésiale, et la conservation de celle-ci contre les interactions agonistiques internes ou externes. Entre action sacramentelle et action polémique, entre tables de la chair et corps de l'Église s'engage un rapport dialectique qui concerne la conservation, la défense et l'accroissement de la communauté réunie par une parole cristallisée dans le *Credo*. Heinrich Fries a particulièrement insisté sur cette fonction agonistique au point d'affirmer : « Je ne puis confesser que là où il y a débar et contestation, où la conviction est nécessaire, où s'opère le départage, où l'opposition et la contradiction apparaissent. »[43] Yves Congar ne disait pas autre chose :

> *La rédaction d'une profession de foi suppose une situation de crise, une mise en question de la croyance. L'Église professe paisiblement sa foi dans toute sa vie : dans sa vie de prière et de louange*

38. Sur la portée ecclésiologique de cette dernière notion comme fruit de la pratique synodale, voir F. LAURITZEN, La formazione del consenso nella Chiesa bizantina (843-1453), *Cristianesimo nella storia* 32, 2011, p. 945-962.

39. La distance est grande entre la signature d'une profession de foi par un empereur comme Jean V en 1369, la lettre systatique d'un évêque nouvellement élu, et l'usage du *Credo* dans la liturgie courante (M. STENBERG, The Church, dans *The Cambridge companion to orthodox Christian theology*, ed. by M. B. CUNNINGHAM and E. THEOKRITOFF, Cambridge 2008, p. 121-135, ici p. 122 : « the *Credo* is, in orthodox *praxis*, not so much a dogmatic statement as an ascetical tool of liturgical preparation for the eucharist »).

40. NEUFELD, *The earliest Christian confessions* (cité n. 29), p. 20.

41. NEUFELD, *The earliest Christian confessions* (cité n. 29), p. 61, voir également p. 106-107 pour le corpus johannique.

42. MODRAS, Fonctions et limites (cité n. 26), p. 50-54.

43. FRIES, Confession de foi (cité n. 30), p. 135.

autant que dans ses activités d'enseignement; mais elle ne formule sa foi dans des Symboles ou des canons que pour répondre à une mise en question de ce qu'elle a conscience de tenir en sa tradition.[44]

Chaque période de l'histoire des Églises est scandée par de grandes controverses qui réévaluent les forces en présence, modifient souvent les données de problèmes anciens, et contribuent à fixer (ou déformer), autour de quelques traits saillants, l'image d'un acteur, d'un règne, d'une période tout entière, et même d'une partie de la chrétienté. Dans les controverses, les partis s'appuient sur des textes communs pour parvenir à des conclusions opposées, à tout le moins différentes, dissonantes : l'importance de l'interprétation est donc décisive et concerne au premier chef les professions de foi, textes communs par excellence. Chaque épisode témoigne ainsi d'un travail herméneutique qui touche non seulement le dogme, mais aussi et tout autant les rapports sociaux et la construction ecclésiologique. Les professions de foi ayant pour objet la formulation de la vraie foi, c'est comme si ce travail interprétatif permettait à ces professions de se prendre elles-mêmes pour sujet, de devenir leur propre (auto-)commentaire par ces ajouts, ces adaptations, au sein d'un objet de foi (l'Église) souvent inclus dans leur texte[45]. Encore faut-il très précisément, après Éphèse, séparer le Symbole de ses gloses, et cerner le statut de chaque texte, d'autant que ce travail interprétatif n'est pas considéré de la même manière chez les Latins et chez les Grecs, ces derniers se méfiant des commentaires de ceux-là qu'ils considèrent comme orientés par la controverse, et parfois tout à fait illégitimes. Dans ce cadre général, les mutations, même minimes, sont rarement anodines, surtout à l'échelle des professions de foi, expressions synchroniques *et* diachroniques manifestant l'unité de l'Église et ses procédures de reconnaissance. Contenu théologique, situation d'énonciation et critère d'appartenance s'impliquent l'un l'autre, puisque la conception qu'a chaque parti de l'unité (ce dernier mot ne revient pas pour rien sous la plume dans la recension de Marcel Mauss citée plus haut) surdétermine les discussions et même les cadres de pensée, l'Église est en effet le lieu de la vérité, comme dit Irénée : « Il jugera tous ceux qui sont hors de la vérité, c'est-à-dire ceux qui sont hors de l'Église. »[46] Dès lors, les formules s'allongent pour cerner techniquement et au plus près la vraie foi. Ainsi, pour appréhender les professions de foi, on ne peut se limiter à la génétique textuelle. À côté des formes et de l'approche philologique, il convient aussi d'apporter la plus grande attention – tel est le but de notre volume – aux modalités historico-sociales des fabrications et des usages des professions de foi, un objet qui permet, plus que d'autres, de dépasser l'opposition entre structure et acteurs[47]. La souplesse d'appropriation de textes anonymes comme ceux-ci suspend

44. Congar, Notes (cité n. 31), p. 5. Signalons que Congar et Fries ont été réunis dans un même ouvrage (avec par ailleurs Chenu et Daniélou notamment) : *Église et tradition*, Le Puy – Colmar 1963.

45. Sur la question de la foi de l'Église, voir le dossier (occidental, d'Irénée de Lyon à Thomas d'Aquin) rassemblé par M.-T. Nadeau, *Foi de l'Église, évolution et sens d'une formule*, Paris, 1988.

46. Irénée, *Adversus hæreses*, IV, 33, 7 : « Judicabit autem et omnes eos qui sunt extra veritatem, id est qui sunt extra Ecclesiam. »

47. De ce point de vue, et relativement au Denzinger, voir cette remarque méthodologique de Y. Congar, L'histoire de l'É lise, « lieu théologique », *Concilium* 57, 1970, p. 75-94, ici p. 77 : « Nous avons mieux pris conscience du conditionnement historique des documents du magistère lui-même : langage, catégories de pensée, problématique conditionnant l'aborda e même des questions. Toute une herméneutique historique s'impose pour les textes des conciles et du magistère ordinaire des papes et autres autorités. Il nous faudrait un commentaire philologique, historique et canonique de *Denzinger*. Seul un commentaire nous restituerait le sens exact et la portée des textes. » Cf. V. Déroche, *Entre Rome et l'Islam : les chrétientés d'Orient 610-1054*, Paris 1996, p. 11 : « L'"histoire de l'Église" a définitivement acquis ses lettres de noblesse avec le monumental ouvrage de Fliche et Martin, doublé par l'histoire des conciles de Héfélé et Leclercq; mais cette historiographie

certaines oppositions trop tranchées entre individu et institution, oralité et écrit, répétition automatique et subjectivité, continuité et rupture, appartenance et dissidence.

Les professions de foi constituent donc un objet d'histoire particulièrement précieux pour examiner les conséquences ecclésiologiques, politiques et sociales des options théologiques, surtout quand elles sont saisies dans l'historicisation des relations entre Églises d'Orient et d'Occident. Ces relations mettent à l'épreuve les définitions de la foi et les instances qui sont habilitées à établir lesdites définitions et à se prononcer sur leur application. Par l'étude de leur élaboration et des controverses auxquelles elles donnent lieu, les professions de foi offrent un observatoire privilégié des rapports d'union ou de désunion qui scandent l'histoire chrétienne sur le temps long et qui agitent les esprits, de l'Europe du Nord jusqu'aux confins du monde oriental. Ce volume prend en effet la suite de *Réduire le schisme ? : eclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIIIe-XVIIIe siècle)*, paru dans la même collection en 2013. Ce premier jalon d'une recherche plus large s'interrogeait sur l'élaboration des catégories qui prétendent décrire des entités appartenant au même genre « Église », qui ne peut être qu'*une* par principe – dans tous les sens de l'expression – comme l'exposent de nombreuses professions de foi, dont celle de Nicée-Constantinople[48]. D'un côté, l'unité originelle et constitutive, de l'autre, l'union qui reste toujours à réaliser; ou bien : la théorisation d'une idéalité institutionnelle, sa mise à l'épreuve dans l'histoire. Dès lors que les différentes communautés cherchent à formaliser leur unité, des dissensions (notamment internes) sont révélées et créent des effets pouvant mener à un schisme, même si la difficulté à dater de manière univoque une véritable séparation entre Orient et Occident est révélatrice – bien plus que d'une richesse événementielle difficile à hiérarchiser, ou d'un problème purement historiographique – des scrupules et des hésitations profondes sur les implications pragmatiques de l'ecclésiologie « idéale ». D'où les différentes hypothèses de lectures jadis proposées : l'idée d'un *estrangement* progressif[49] qui déploie toutes les nuances liées aussi aux coïncidences géopolitiques ou au contraire aux heurts diplomatiques; dans sa leçon inaugurale de 1967, Paul Lemerle défendait une position selon laquelle ces conflits « ont progressivement conduit non pas à ce que l'on nomme improprement *le schisme*, qui

reste marquée par ses attaches confessionnelles et son temps qui lui imposent des limites dans l'appréciation de la politique romaine d'alors, en projetant sur elle après coup une idée anachronique de la primauté et de l'infaillibilité pontificales. Plus profondément, la notion traditionnelle d'histoire de l'Église s'énonce du point de vue de l'Église et pose l'Église comme un invariant extérieur à la société de son temps, venant lui donner forme chrétienne, alors que l'Église médiévale est partie prenante de la société de son temps, autant produite par elle que la produisant. »

48. E. LANNE, L'Église une dans le Symbole et dans la prière eucharistique, dans ID., *Tradition et communion des Églises*, Leuven 1997, p. 537-567. On dispose aussi de la synthèse *Dono e compito : la Chiesa nel Simbolo della fede*, P. GOYRET (ed.), Roma 2012. Plus largement, sur l'unité de l'Église, voir l'ouvrage, certes orienté et ancien, mais riche du point de vue documentaire, du jésuite C. SCHRADER, *De unitate romana commentarius. 1, Didaktikos*, Friguri Brisgoviæ 1862; *2, Pragmatikos*, Vindobonæ 1866; voir également Y. CONGAR, *L'Église une, sainte, catholique et apostolique*, Paris 1970.

49. Y. CONGAR, *Neuf cents ans après : notes sur le « Schisme oriental »*, Gembloux 1954, p. 8, 79-81, 94; ID., *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge : de Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris 1968, p. 390 et 393 – Congar termine son livre sur ce point. J. MEYENDORFF, Rome and Constantinople, dans ID., *Rome, Constantinople, Moscow : historical and theological studies*, Crestwood 1996, p. 7-28, ici p. 7 : « All historians agree today that the schism which eventually became a permanent form of separation between Eastern and Western Christians did not occur suddenly. It was the result of a progressive "estrangement" (the English term used by the French theologian Yves Congar), and cannot even be dated. »

n'a pas existé, mais à une *mentalité* de schisme, qui est plus grave »[50]. On peut opposer à ces interprétations « une conscience plus ou moins précise d'un état de division au sommet de l'Église, et plutôt que d'Union, il serait plus juste de parler d'un désir de communion qui implique aussi bien les Églises que les communautés et les individus », sans oublier que même en temps de soi-disant « schisme », la communion continue parfois d'être effective entre Latins et Grecs, même si le refus d'intercommunion existe dès le XII[e] siècle[51]. Au-delà des revendications d'exclusivité, d'intégration, et de substantialisation de l'autodéfinition, la condamnation du schisme (commune à tous les partis) dépend d'abord du point de vue adopté et de ses contingences[52]. La simple énonciation (souvent romaine, ou latino-centrée) de l'impératif de l'Union et des dangers du schisme renforce les traits identitaires, accentue et cristallise les différences susceptibles de donner lieu à des conflits. Cette énonciation repose sur un présupposé selon lequel elle valide la légitimité politico-ecclésiologique du siège dont elle émane, une légitimité qui ne peut que se réclamer de la vraie foi du Symbole officiel, lequel est censé donner à ladite énonciation une validité universelle. Surtout, se prononcer sur l'unité et le schisme, et les situer selon des lignes de fracture précises, revient à formaliser les notions à son avantage. Mélangeant de manière intentionnelle construction polémique et idéalité originelle néotestamentaire et apostolique, l'assignation instrumentalise autant les catégories que la légitimité au nom de laquelle l'opération magistérielle, ultimement appuyée sur la défense de la vraie foi, est effectuée. Fondés sur cette prétention à parler à partir d'un lieu autorisé et en mesure de se définir comme expression du tout de la chrétienté, les modèles confessionnels déterminent majoritairement l'historiographie, et notamment celle, pléthorique, qui se rattache à l'œcuménisme. Si les accusations supposent une logique de l'évidence (les schismatiques, ce sont les autres), les controverses dont elles s'accompagnent s'appuient sur une tradition commune (mais grevée par d'évidentes différences linguistiques qui entraînent des incompréhensions théologiques[53]) au sein de laquelle les professions de foi occupent une place importante : pour déterminer les positions, encore faut-il les identifier et les distinguer rapidement et précisément – certaines professions masquant volontairement leur position réelle.

Bien avant la chronologie choisie par notre volume, la recherche sur les professions de foi a retenu comme controverse exemplaire un événement particulièrement révélateur pour notre thématique. En effet, on tient habituellement la lettre que l'évêque Marcel d'Ancyre

50. P. Lemerle, *Leçon inaugurale faite le vendredi 8 décembre 1967, Collège de France, chaire d'Histoire et civilisation de Byzance*, Nogent-le-Rotrou 1968, p. 7-8. Toutefois, sur la question des *mentalités*, on ne manquera pas de lire l'article très éclairant – au titre explicite – de J.-P. Cavaillé, Pour en finir avec l'histoire des mentalités, *Critique* 695, avril 2005, p. 285-300.

51. M.-H. Blanchet, F. Gabriel, Dynamiques de la communion : la chrétienté entre schisme et unions, dans *Réduire le schisme? : ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIII[e]-XVIII[e] siècle)*, Paris 2013, p. 1-10, ici p. 7.

52. Sur la notion de schisme : *ibid.*; et l'introduction riche et détaillée d'A. Girard et B. Schmitz au dossier *De l'Église aux Églises : réflexions sur le schisme aux Temps modernes* publié dans les *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* 126/2, 2014, accessible sur <http://mefrim.revues.org/2018>.

53. Même si cet argument est déjà utilisé dans les controverses médiévales, notamment du côté latin pour minimiser le désaccord grec, il n'en reste pas moins indubitable que les différences doctrinales induites par les champs lexicaux sont telles, que les options théologiques se développent sur des plans qui ne coïncident pas. De Halleux, La réception du Symbole œcuménique (cité n. 21), p. 30-32, 34-36, 40. Y. Congar, Unité de foi, diversité de formulation théologique entre Grecs et Latins dans l'appréciation des Docteurs occidentaux, *Revue des sciences religieuses* 54/1, 1980, p. 21-31.

confie au pape Jules vers 340/341 comme le tout premier témoin du *Credo* romain[54]. Elle doit être resituée dans le contexte d'un enchaînement de professions de foi rédigées par Arius et Eusèbe de Césarée à la suite de leur condamnation, puisqu'au concile de Nicée (325) Marcel s'oppose aux eusébiens qui soutiennent Arius, et il écrit notamment une œuvre qui attaque la confession de l'arien Astérios le Sophiste[55]. Eusèbe répond, et Marcel est de son côté excommunié pour sabellianisme au concile de Constantinople de 336, avant d'être exilé à Rome, avec d'autres évêques, en 339-340. André De Halleux précise : « Les positions doctrinales ne s'affrontèrent au niveau œcuménique que lorsqu'Athanase eut rejoint à Rome Marcel d'Ancyre, un autre "vieux-nicéen", condamné pour sa part au concile de Constantinople de 336 et venu comme l'évêque d'Alexandrie interjeter appel contre sa déposition. »[56] En même temps qu'un synode d'Antioche confirme en 341 cette condamnation en adaptant « un Symbole de foi que la tradition faisait remonter à l'évêque martyr Lucien »[57], un synode romain examine le cas sur la base de la profession de foi de la lettre adressée au pape Jules, qui préside ledit synode (lequel veut travailler à l'unité avec les évêques orientaux), et n'y trouve rien qui puisse motiver l'excommunication, d'autant que les eusébiens ont refusé de se rendre à Rome[58]. En 342, une rencontre commune est organisée à Sardique, ville-frontière, mais elle ne fait que confirmer l'opposition des décrets des deux sièges métropolitains dont les représentants siègent d'ailleurs séparément. Les Latins promulguent « un Symbole dogmatique qui apparaît comme la réponse "vieille-nicéenne" à celui d'Antioche »[59].

Dès lors, Kinzig et Vinzent concluent à l'importance de cette controverse et de cette séparation en leur attribuant un effet ecclésiologique historique : « both the Eastern and Western confessions of faith were initially developed in one single and coherent historical process. [...] the split came about only around ad 340/2. »[60] Cet épisode est d'autant plus notable comme précédent aux cas étudiés dans le présent volume, que la partition ecclésiologique et théologique concerne une série de professions qui permettent de réfléchir à l'articulation entre situation individuelle, autorités romaine et synodales, et inscription dans une communauté de foi en train de se définir. Kinzig et Vinzent proposent en effet

54. Kinzig, Vinzent, Recent research (cité n. 11), p. 557 et 554 : c'est James Ussher qui le premier soutient cette thèse.

55. Markell von Ankyra, *Die Fragmente; Der Brief an Julius von Rom*, hrsg., eingel. und übers. von M. Vinzent (Supplements to Vigiliæ christianæ 39), Leiden 1997; qui complète Pseudo-Athanasius, *Contra Arianos IV : eine Schrift gegen Asterius von Kappadokien, Eusebius von Cäsarea, Markell von Ankyra und Photin von Sirmium*, von M. Vinzent (Supplements to Vigiliæ christianæ 36), Leiden 1996. Cf. K. Seibt, *Die Theologie des Markell von Ankyra*, Berlin 1994; S. Parvis, *Marcellus of Ancyra and the lost years of the Arian controversy*, Oxford 2006.

56. De Halleux, La réception du Symbole œcuménique (cité n. 21), p. 33. La profession de foi est nécessaire pour l'obtention de l'épiscopat, et à Constantinople, le nouvel élu doit la fournir par écrit pour qu'elle soit conservée dans le registre patriarcal. Elle constitue aussi un critère décisif pour la réintégration d'un membre de la hiérarchie mis en cause : voir par exemple M.-H. Blanchet, L'Union de Florence après la chute de Constantinople : la profession de foi de Léon le Nomophylax et de Macaire de Nicomédie (1462/1464), *REB* 67, 2009, p. 59-75, notamment p. 64, 66-67.

57. De Halleux, La réception du Symbole œcuménique (cité n. 21), p. 33.

58. Kinzig, Vinzent, Recent research (cité n. 11), p. 553. De Halleux, La réception du Symbole œcuménique (cité n. 21), p. 34.

59. De Halleux, La réception du Symbole œcuménique (cité n. 21), p. 34, qui s'appuie sur F. Loofs, *Der Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardica* (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse 1909/1), Berlin 1909, p. 3-39.

60. Kinzig, Vinzent, Recent research (cité n. 11), p. 552, de même p. 556.

une démonstration très argumentée pour faire du *Credo* présent dans la lettre de Marcel, non pas le témoin du Symbole romain, mais une production personnelle, reprenant certes des éléments communs, mais avec des segments adaptés à sa défense[61]. Leurs précautions de méthode et de terminologie sont essentielles pour mieux cerner la nature de ce genre de texte :

> *The Sitz im Leben of these Creeds must, therefore, be seen in the attempt of their authors directly to reply to their respective opponents in the latter's own terminology and to emphasize one's own readiness for compromise and consensus in order to defend and to assert one's own views ever more effectively. If this observation as regards the origin of the Creeds is correct, then we can speak of specific "author(s)" only to a very limited extent. The Creeds, rather, resemble liturgical or legal texts where, too, it is often impossible to identify the author of a given piece. There are, however, cases where we are dealing not with a, as it were, credal "patchwork" produced by a synod or a synodal committee (in which case we do better to speak of "redactors" or "editors" than of "authors"), but where the creative hand of an individual theologian is still recognizable from the particular choice of verbal material available to him, patched together to yield a "new" formula which was previously unknown.*[62]

La combinaison d'un matériau traditionnel majoritaire et d'une partie plus marginale mais essentielle est au cœur de la fabrication des professions de foi qui s'insèrent dans une palette de positions plus ou moins marquées et acceptables, auxquelles on peut ou non s'identifier, des positions qui ne sont pas séparables de courants plus amples d'explicitations dogmatiques, toujours dépendantes de rapports de forces souvent pluriels et complexes. Ce jeu scripturaire, qui passe très rapidement du composite à l'organique, est l'une des traces témoignant d'une fine dialectique entre le chrétien et sa communauté se déployant sur des échelles différentes qui interagissent, et qui délimitent ce que sont l'obéissance, la fidélité à une parole donnée et proclamée[63], l'engagement qui concerne un futur (le Salut) déterminant de manière radicale les coordonnées du présent de celui qui prononce le *Credo*. C'est bien la première personne qui est mise en avant, avec cette réflexivité de la formule qui désigne en premier lieu celui ou celle énonçant – et de manière répétée – ce

61. KINZIG, VINZENT, Recent research (cité n. 11), p. 554 : « it cannot have made much sense for Marcellus to present to a circle of benevolent bishops the local Creed instead of his own. Similarly, Marcellus must have been interested in having his own Creed and not that of the Church of Rome declared orthodox by the synods of Rome and later of Serdica, Northern Italy and Southern Gaul. Finally, Marcellus himself wrote in his letter that it included his *own* Creed. » Voir aussi p. 557 et 558 : « Marcellus is probably *not* the oldest witness to the so-called Roman Creed (and, thus, indirectly to the Apostles' Creed), but, rather, himself composed the *pistis* which he included in his letter and which was later called "Roman"; he therefore has to be regarded as its "author". » Contra : U. HEIL, Markell von Ancyra und das Romanum, dans *Von Arius zum Athanasianum : Studien zur Edition der « Athanasius Werke »*, hrsg. von A. von STOCKHAUSEN und H. C. BRENNECKE, Berlin 2010, p. 85-103; cf. la recension par Liuwe H. Westra du livre de VINZENT, *Der Ursprung des Apostolikums* (cité n. 3) dans *The Catholic historical review* 93/3, 2007, p. 605-607. Par ailleurs, voir T. TOOM, Marcellus of Ancyra and Priscillian of Avila : their theologies and Creeds, *Vigiliæ christianæ* 68, 2014, p. 60-81.

62. KINZIG, VINZENT, Recent research (cité n. 11), p. 556. L'historiographie de l'idée de *Credo* privé proposée par Christoph Markschies rappelle d'ailleurs les recherches de Markus Vinzent : « Longer and, of course, more individualized texts are often not "Creeds," but "theological explanations" and should not be referred to as "Creeds." It would of course be particularly exciting at this point to study the so-called *Romanum*, which Markus Vinzent has postulated as the Creed of Marcellus of Ancyra, in the well-known version of the letter to Bishop Julius of Rome [...], while he already remarked that in the case of such Creeds "the definition of authorship is ambiguous". » C. MARKSCHIES, On classifying Creeds the classical German way : "Private-Bekenntnisse" ("Private Creeds"), dans *Studia patristica. 63, Papers presented at the sixteenth international conference on patristic studies held in Oxford 2011*, 11, ed. by M. VINZENT, Leuven 2013, p. 259-271, ici p. 270.

63. Cf. J. A. HARRILL, The influence of Roman contract law on early baptismal *formulæ* (Tertullian, *Ad Martyras* 3), dans *Studia patristica. 35*, Leuven 2001, p. 275-282.

verbe qui engage, et qui le ou la lie à la Vérité. D'où aussi l'attention jamais interrompue accordée à la situation d'autorité (aussi bien celle de l'auteur de l'énonciation, que celle de la hiérarchie) dans laquelle se situe la première personne, qui, en professant sa foi, est déjà dans une communauté qui en découle, rendue possible par cette reconnaissance de la filiation : « Quiconque confesse que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui, et lui en Dieu » (1 Jn 4,15). La foi et la communauté qu'elle réalise se manifestent d'abord par cette dimension sociale de la proclamation, qui dans certaines circonstances se transforme en acclamation.

C'est cette polymorphie relative à un objet bien identifié et aisément comparable que le présent volume s'est donné pour tâche d'étudier, en ayant toujours à l'esprit la dialectique et les situations d'autorité évoquées. Au contenu de la foi est corrélée une appartenance, et c'est bien ce que les situations d'unions ou de désunions exacerbent, d'autant qu'au XIe siècle, le *Filioque* est officiellement introduit par la papauté (mais de manière unilatérale, sans consultation des autres patriarcats) dans la version latine du Symbole de Constantinople, après son apparition en Espagne, dans un contexte antiarien qui prend la suite d'une lutte contre le priscillianisme. Pour dater l'apparition du *Filioque* dans un contexte ecclésial d'une certaine ampleur, on retient communément un événement important à l'échelle de l'histoire de la péninsule, le troisième concile de Tolède de 589[64]. La double procession apparaît dans la profession de foi initiale du roi Reccarède, mais aussi dans le troisième anathème[65]. Présentée comme une preuve d'orthodoxie[66], elle est englobée dans une défense de la foi de Nicée et des conciles de Constantinople, Éphèse et

64. Par exemple A. MICHEL, Tolède (conciles de), *Dictionnaire de théologie catholique. 15, 1*, Paris 1946, col. 1176-1208, col. 1178; N. TANNER, *Conciles et synodes*, Paris 2000, p. 36; J. MEYENDORFF, A. PAPADAKIS, *L'Orient chrétien et l'essor de la papauté*, Paris 2001, p. 276. A. LOUTH, *L'Orient grec et l'Occident latin : l'Église de 681 à 1071*, Paris 2013, p. 166. Sur l'importance de Tolède III : L. BRÉHIER, R. AIGRAIN, *Histoire de l'Église. 5, Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe (590-757)* (sous la dir. A. FLICHE et V. MARTIN), Paris 1938, p. 231; et surtout, plus récemment : R. L. STOCKING, *Bishops, councils, and consensus in the Visigothic kingdom, 589-633*, Ann Arbor 2000, p. 26-29, 59-88; T. DESWARTE, *Une chrétienté romaine sans pape : l'Espagne et Rome (586-1085)*, Paris 2010, notamment p. 268-275.

65. *La colección canónica Hispana. 5, Concilios hispanos, segunda parte*, por G. M. DÍEZ y F. RODRÍGUEZ, Madrid 1992, p. 55 : « Spiritus aeque Sanctus confitendus a nobis et praedicandus est a Patre et Filio procedere »; p. 78 : « Quicumque Spiritum Sanctum non crederet aut non crediderit a Patre et Filio procedere eumque non dixerit coaeternum esse Patri et Filio et coessentialem, anathema sit. » Je remercie Patrick Henriet de m'avoir signalé cette édition.

66. KELLY, *Early Christian Creeds* (cité n. 3), p. 358-367, notamment p. 361 : « The presence of the *Filioque* in Spanish Creeds of this period merely testifies to the popularity of the doctrine in this section of the Western Church. » La question de la daration a été reprise avec une précieuse synthèse de la bibliographie par S. C. SMITH, The insertion of the *Filioque* into the Nicene Creed and a letter of Isidore of Seville, *Journal of early Christian studies* 22/2, 2014, p. 261-286. Il prend le parti de suivre une autre chronologie (déjà défendue par Bellarmin entre autres), qui situe l'introduction du *Filioque* entre 589 et 653 (huitième concile de Tolède), mais plutôt avant la mort d'Isidore en 636. Il s'appuie pour cela sur une lettre à Claudius que la tradition considère comme un faux (ainsi Thomas Deswarte dans la *Correspondance d'Isidore de Séville* à paraître aux Belles Lettres). Sur la réception hispanique, on peut voir aussi J. MAOOZ, *Le Symbole du XIe concile de Tolède : ses sources, sa date, sa valeur*, Louvain 1938. Sur l'historiographie de la question (jusqu'au XVIIIe siècle), voir déjà J. G. WALCH, *Historia controversiæ Graecorum Latinorumque de processione Spiritus sancti*, Ienæ 1751. Notons que le même auteur a publié une *Commentatio de solida librorum symbolicorum interpretatione ex historia instituenda, qua recitationes suas indicit*, Ienæ 1725; et une *Introductio in libros Ecclesiæ Lutheranæ symbolicos observationibus historicis et theologiis illustrata*, Ienæ 1732.

Chalcédoine[67]. Mais la chronologie de l'attestation a été discutée, suite à la mise en doute de l'intégrité philologique des actes de ce concile[68]. Reccarède aurait-il prononcé le *Credo* sans le *Filioque*, qui n'aurait figuré que dans les actes, ou uniquement dans l'anathème ? L'interpolation dans les actes de 589 pourrait être la conséquence d'une mise en cohérence doctrinale *a posteriori* de ce concile, emblématique de la conversion du roi Reccarède, qui avait abjuré l'arianisme pour la foi nicéenne[69]. Mais dès lors, qu'en est-il du troisième anathème ? Peut-on envisager que l'interpolation postérieure harmonise le *Credo* avec ce dernier une fois que l'ajout a été validé par les conciles ultérieurs ?

Toujours est-il que même s'il est fort probable que la version originale du *Credo* de 589 n'ait pas contenu le *Filioque*, la double procession était déjà attestée par ailleurs[70], notamment dans le Symbole de l'évêque Pastor de Palencia (milieu du ve siècle)[71]. Il s'autorisait sans doute de la lettre de Léon le Grand à Turibus d'Astorga en juillet 447, laquelle prend explicitement pour cible la doctrine trinitaire des priscilliens et affirme à propos de l'Esprit, vis-à-vis des deux autres personnes : « de utroque processit. »[72] Autre

67. *La colección canónica Hispana* (cité n. 65), p. 84-85. Dans l'édition des conciles par Mansi, le chapeau du *Credo* affirme : « Fides sancta, quam exposuerunt CL patres Constantinopolitani concilii, consona magnae Nicaenae synodo. » J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. 9, Ab anno DXXXCI usque ad annum DXC inclusive*, Florentiae 1763, col. 981. Sur le *Filioque*, voir la note d de la col. 1006 : « *Fides sancta.*) Hoc est symbolum concilii Constantinopolitani a centum quinquaginta patribus celebrati adversus Eunomium, Photinum, et Macedonium, in quo aliqua explicata sunt, et posita in symbolo, quae in Nicaeno non erant ; ut est illud quod ad personam Spiritus sancti spectat : *Credimus in Spiritum sanctum, dominum, et vivificantem, qui ex Patre Filioque procedit*, &c. Neque existimo, ut alii, postea haec verba, *Ex Patre Filioque*, addita in synodo Romana, sed in ipsa prima symboli formatione fuisse posita, ut constat ex D. Hieron. in symbolo, et ex lib. 9 tripart. hist. cap. 16, & ex concilio Florentino. »

68. On a pu dire que l'addition a été ajoutée dans les actes du concile après la tenue de celui-ci : A. E. BURN, *An introduction to the Creeds and to the* Te Deum, London 1899, p. 115 – qui identifie d'ailleurs conjointement Tolède III comme premier témoin occidental de l'introduction du *Credo* nicéen dans la liturgie ; ID., Some spanish mss. of the Constantinopolitan Creed, *Journal of theological studies* 9, 1908, p. 301-303 ; KELLY, *Early Christian Creeds* (cité n. 3), p. 362 ; M.-J. LE GUILLOU, Filioque, dans *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain. 4, Elesbaan-Gibbons*, dir. par G. JACQUEMET, Paris 1956, col. 1279-1286, ici 1282 ; J. ORLANDIS, D. RAMOS-LISSÓN, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona 1986, p. 215, note 52, alors que le texte principal, p. 210, parle de la présence du *Filioque* au concile sans émettre le moindre doute. Dans Denzinger, qui l'inclut, on peut toutefois lire cette précision : « [Le Filioque] semble cependant avoir été ajouté, étant donné qu'il manque dans certains manuscrits anciens, par exemple dans le *Codex Lucensis* (IXe siècle) ». DENZINGER, *Symboles et définitions* (cité n. 11), n° 470, p. 167. DESWARTE, *Une chrétienté romaine* (cité n. 64), p. 279, semble plus confiant : « c'est dans la Péninsule que le *Filioque* est pour la première fois officiellement reconnu par des conciles. Déjà en 400, à la clôture du premier concile de Tolède, les évêques péninsulaires promulguent une "règle de foi" affirmant la double procession du Saint-Esprit. À partir de Tolède III, le *Filioque* est systématiquement ajouté au *Credo* dans une perspective clairement antiarienne : si le Saint-Esprit procède aussi du Fils, alors le Christ est nécessairement Dieu. » Il tempère tout de même : « L'ajout ne va pourtant pas de soi, tant il s'écarte d'une tradition orientale plus prudente en la matière ; dans la Péninsule même, certains manuscrits rapportent le *Credo* de Constantinople sans le *Filioque* et/ou avec un ajout postérieur ».

69. ORLANDIS, RAMOS-LISSÓN, *Historia de los concilios* (cité n. 68), p. 215. Thomas Deswarte cite l'*Historia Gothorum* d'Isidore (cap. 53) qui témoigne de Reccarède confessant la double procession. DESWARTE, *Une chrétienté romaine* (cité n. 64), p. 267 ; voir aussi p. 273 (citant les *Vitas sanctorum Patrum Emeretensium*).

70. J. A. de ALDAMA, *El Símbolo Toledano I : su texto, su origen, su posición en la historia de los símbolos*, Roma 1934, p. 30, 40, 64, 124-125, 129-130.

71. *Ibid.*, p. 130-131 ; D. RAMOS-LISSÓN, Die synodalen Ursprünge des « Filioque » in römisch-westgotischen Hispanien, *Annuarium historiae conciliorum* 16/2, 1984, p. 286-299. Sur Pastor, voir G. MORIN, Pastor et Syagrius, *Revue bénédictine* 10, 1893, p. 385-390.

72. LÉON LE GRAND, *Epistolae XV ad Turribium Asturicensem episcopum*, PL 54, col. 681.

écrit diffusant le *Filioque*, l'exposition sur le Symbole *Quicumque* attribuée à Athanase : diffusée en Occident, rédigée en latin malgré l'autorité dont elle se réclame, elle a sans doute été composée dans le sud de la Gaule vers 500. Elle constitue pour la tradition l'une des professions de foi les plus connues avec le Symbole des apôtres et le Symbole romain[73] : Athanase participa au concile de Nicée et il défendit vigoureusement le parti nicéen par la suite, d'où l'importance de ce choix d'attribution. Pour José Madoz, le *Quicumque* est par exemple utilisé par le Symbole du quatrième concile de Tolède en 633[74]. En effet, dans le royaume wisigoth, le *Filioque* devient un marqueur théologico-politique[75], et sa présence dans les textes des conciles de Tolède semble bien mieux attestée au VIIe siècle[76]. Les formes utilisées pour l'exprimer ont d'ailleurs été variées : *a Patre et Filio*; *de Patre et Filio*; *ex Patre et Filio*; *a Patre et a Filio*; *a Patre Filioque*; *de Patre Filioque*, *ex Patre Filioque*, *ab utriusque*[77]. Anathème, profession de foi, la double procession est également intégrée à l'office divin, comme l'atteste le huitième concile de Tolède en 653.

Un autre lieu important d'implantation du *Filioque* – peut-être par le biais de la célèbre *collectio Hispana* – est la cour de Charlemagne[78]. En réaction à l'adoptianisme, et sous l'impulsion de l'empereur lui-même, plusieurs théologiens sont mandatés pour défendre la pureté de la foi et la légitimité de l'Église carolingienne qui est engagée dans un chantier d'unification doctrinale, à laquelle participe la focalisation sur le *Credo* qui doit être chanté avec l'addition[79]. En 794, sous la présidence de l'empereur, le concile de

73. Vossius commence par montrer en 1642 dans son *De tribus Symbolis* qu'il ne s'agit pas d'un texte d'Athanase, et qu'il faudrait le situer sous Pépin III ou Charlemagne. James Ussher, archevêque de Armagh (1581-1656) le situe au milieu du Ve siècle dans un ouvrage qui lui aussi a initié l'approche critique des professions de foi (voir n. 7). Pour le texte, voir DENZINGER, *Symboles et définitions* (cité n. 11), n°s 75-76, p. 28-29 ; *Pseudo-Athanasii De Trinitate LL. X-XII. Expositio fidei catholicae*..., recognovit, brevique adnotatione critica instruxit M. SIMONETTI, Bononiae 1956, p. 27; et pour les études : A. E. BURN, *The Athanasian Creed and its early commentaries*, Cambridge 1896. J. N. D. KELLY, *The Athanasian Creed : the Paddock Lectures for 1962-3*, London 1964. Sur la réception orientale tardive : V. LAURENT, Le Symbole « Quicumque » et l'Église byzantine : notes et documents, *EO* 35/184, 1936, p. 385-404, notamment p. 393 (ce n'est qu'en 1054 que l'on peut documenter sa présence en Orient, et encore s'agit-il du document du cardinal Humbert dressé contre Michel Cérulaire, qui d'ailleurs n'obtient aucune réponse au sujet de cette autorité d'Athanase), p. 397 (traduction du Symbole en grec et véritable prise en compte au XIIIe siècle), et p. 391 pour les usages occidentaux.

74. J. MADOZ, Le Symbole du IVe concile de Tolède, *Revue d'histoire ecclésiastique* 34/1, 1938, p. 5-20, ici p. 6 et 11.

75. Plus généralement : « La pierre de touche de l'identité ecclésiale wisigothique est bien la défense de l'orthodoxie, dont la charge incombe aux rois et aux conciles. » DESWARTE, *Une chrétienté romaine* (cité n. 64), p. 368.

76. Mais là encore, une chronologie plus fine est sujette à discussion : dans la collection de DENZINGER, *Symboles et définitions* (cité n. 11), le *Filioque* est documenté au 4e concile de Tolède, commencé en décembre 633 (n° 485, p. 174), au 6e concile de Tolède, commencé en janvier 638 (n° 490, p. 177), et au 16e concile de Tolède commencé en mai 693 (n° 569, p. 212). Mais P. GEMEINHARDT, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlin 2002, p. 53-56 date plutôt l'addition du 8e concile de Tolède en 653.

77. ALDAMA, *El Símbolo Toledano I* (cité n. 70), p. 125-126, voir aussi p. 129, 131.

78. Pour le détail de la diffusion de l'*Hispana*, voir J. GAUDEMET, *Les sources du droit de l'Église en Occident du IIe au VIIe siècle*, Paris 1985, p. 155-161 ; DESWARTE, *Une chrétienté romaine* (cité n. 64), p. 46-81 et 553-557.

79. K. MITALAÏTÉ, *Philosophie et théologie de l'image dans les* Libri Carolini, Paris 2007, p. 193-196, de même p. 249-269. Voir aussi S. KEEFE, *A catalogue of works pertaining to the explanation of the Creed in Carolingian manuscripts*, Turnhout 2012; et les *Explanationes Symboli aevi Carolini*, cura et studio S. KEEFE (Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis 254), Turnhout 2012. Sur le contexte : J. C. CAVADINI, *The last Christology of the West : adoptionism in Spain and Gaul, 785-820*, Philadelphia 1993; R. MCKITTERICK, *The Frankish Church and the Carolingian reforms, 789-895*, London 1977.

Francfort affirme avec force la place et l'orthodoxie du *Filioque*[80]. Pleinement conscient qu'il s'agit d'une interpolation, mais qui sauve la foi de Nicée d'interprétations erronées, Paulin d'Aquilée défend le *Filioque* et l'insère dans le *Credo* lors du concile de Cividale (Frioul) qu'il préside vers 796-797, dans une logique antihérétique et réformatrice : de la consubstantialité des deux premières personnes trinitaires découlerait forcément la double procession[81]. Comme l'a fait remarquer Peter Gemeinhardt, au sein d'une étude érudite devenue classique, même en Occident le *Filioque* ne s'est imposé qu'au terme de vraies controverses. Ainsi, Rome temporise longtemps avant de céder aux demandes insistantes de Charlemagne, qui dès 794 adresse au pape Hadrien I[er] une lettre attaquant un acte du patriarche de Constantinople sur la procession du Saint-Esprit par le Père seul. Le pape défend alors la position du patriarche en faisant valoir la tradition patristique et la propre coutume de l'Église romaine[82].

En effet, les controverses intra-occidentales témoignent aussi, même au filtre de sources sujettes à caution, de leur volonté de se positionner par rapport à l'Orient, même si tous ces textes restent inconnus dans cette partie de la chrétienté. L'épisode carolingien n'est pas seulement important en lui-même pour la diffusion du *Filioque*, et plus largement pour l'histoire de la chrétienté européenne, il est aussi lié à un rapport de force entre Empires, l'Empire chrétien historique (d'Orient), et un autre, latin, qui revendique une position au moins analogue, avec un souverain se rêvant en nouveau Josias, ou en nouveau Constantin[83]. Là encore, le *Filioque* est un marqueur théologico-politique, et les missionnaires francs le promeuvent par exemple en Bulgarie. Un épisode resté fameux dans l'historiographie participe de ce vis-à-vis : il met en avant la vigoureuse réaction dont auraient fait preuve les Grecs du monastère de Saint-Sabas au chant du *Credo* avec le *Filioque* par les moines latins du monastère du Mont des Oliviers en 808, à Jérusalem.

80. Sur le tournant que constitue ce concile, voir F. CLOSE, *Uniformiser la foi pour unifier l'Empire : contribution à l'histoire de la pensée politico-théologique de Charlemagne*, Bruxelles 2011. Entretemps, sans attaque explicite des Latins ou du *Filioque*, une grande synthèse comme *La Foi orthodoxe* de Jean Damascène précise bien la position orientale : « L'Esprit est l'unique Esprit saint, qui provient du Père, non point par mode de filiation, mais par mode de procession [...] nous ne disons pas que l'Esprit procède du Fils. » JEAN DAMASCÈNE, *La Foi orthodoxe 1-44*, trad. P. LEDRUX (SC 535), Paris 2010, p. 189.

81. Voir la profession de foi dans DENZINGER, *Symboles et définitions* (cité n. 11), n° 617, p. 227. MITALAÏTÉ, *Philosophie et théologie* (cité n. 79), p. 252, signale : « Son introduction dans la messe liturgique vient encore plus tard. » Cf. J. GROHE, Storia del *Filioque* prima del 1014 e il suo inserimento nel *Credo*, dans *Il Filioque : a mille anni dal suo inserimento nel Credo a Roma (1014-2014)*, M. GAGLIARDI ed., Città del Vaticano 2015, p. 15-38, ici p. 32 : « Comunque possiamo constatare che negli ultimi anni dell'VIII secolo — in occasione del concilio di Cividale oppure di quello di Aquisgrana — si impone la recita del Simbolo niceno-costantinopolitano con l'aggiunta del *Filioque* nella Celebrazione Eucaristica domenicale, dopo la proclamazione del Vangelo. »

82. KELLY, *Early Christian Creeds* (cité n. 3), p. 364. Cf. B. CAPELLE, Le pape Léon III et le « Filioque », dans *1054-1954 : l'Église et les Églises, neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident*, 1, Gembloux 1954, p. 309-322, notamment p. 318-320 sur les pressions auprès de Léon III, Capelle concluant (p. 320) : « Cohérente et prudente fut donc, dans ses deux interventions, l'attitude de Léon III. Sa fermeté à s'en tenir au côté disciplinaire de l'affaire du Symbole, en appliquant les décisions conciliaires qui prohibaient toute addition au texte officiel, le dispensait de se prononcer avec insistance sur le fond. [...] En agissant ainsi, Léon suivait la même politique circonspecte que son prédécesseur Hadrien I[er], quand les théologiens d'Aix-la-Chapelle avaient reproché à Tarasius, patriarche de Constantinople, d'avoir préféré à la formule *ex Patre et Filio* cette autre : *ex Patre per Filium*. »

83. É. DELARUELLE, Charlemagne et l'Église, *Revue d'histoire de l'Église de France* 39/133, 1953, p. 165-199, ici p. 188 et 195. H. G. THÜMMEL, Karl der Grosse, Byzanz und Rom, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 120, 2009, p. 58-70.

Il importe de remarquer que c'est dans un contexte cultuel et non pas d'abord doctrinal ou polémique que la réaction aurait eu lieu, ou à tout le moins qu'elle est située par le rédacteur du document. Les moines suivaient l'usage d'Aix-la-Chapelle, mais ils auraient été accusés d'hérésie : ils auraient alors envoyé une lettre à Léon III pour lui exposer leur profond embarras et la précarité de leur situation[84]. Ce dernier leur aurait répondu par une profession de foi comportant le *Filioque* (ce qui paraît peu probable eu égard à son inflexibilité sur ce point) et il se serait mis en rapport avec Charlemagne, protecteur des chrétiens en Terre Sainte[85]. En réalité, c'est bien à Rome plutôt qu'à Jérusalem que la résistance au *Filioque* se fait jour. C'est en tout cas avec un but partisan que l'empereur charge Théodulf d'Orléans, en 809, de défendre la double procession : l'évêque rassemble des preuves patristiques en ce sens[86]. Signe des temps, un *De processione Sancti Spiritus* contemporain, qui a longtemps été attribué à Alcuin, se présente lui aussi comme une collection de preuves en faveur de l'addition, même si tous les textes cités sont loin d'être convaincants[87]. Mais il s'appuie sur le Symbole *Quicumque* souvent invoqué dans les controverses, puisqu'on peut y lire : « Le Saint-Esprit n'a été ni fait, ni créé, ni engendré, mais il procède du Père et du Fils. »[88] Une *Confessio fidei* – en réalité un long traité sur le sujet – elle aussi faussement attribuée à Alcuin, défend et justifie l'addition[89]. Ces travaux

84. KELLY, *Early Christian Creeds* (cité n. 3), p. 365. CAPELLE, Le pape Léon III (cité n. 82). Voir surtout D. CALLAHAN, The problem of *Filioque* and the letter from the pilgrim monks of the Mount of Olives to Pope Leo III and Charlemagne, *Revue bénédictine* 102/1-2, 1992, p. 75-134, qui apporte beaucoup d'éléments pour montrer que cette lettre est un faux d'Adémar de Chabannes (ou à tout le moins une reconstitution au XIe siècle d'une lettre du IXe), en vue d'attaquer les Grecs. Si l'on peut faire l'hypothèse que cette forgerie n'empêche pas l'épisode raconté d'avoir bien eu lieu ainsi – sans que les textes le documentant aient été (tous) conservés – Claudia Sode pense qu'il n'y a là que pure fiction : C. SODE, *Jerusalem-Konstantinopel-Rom : die Viten des Michael Synkellos und der der Brüder Theodoros und Theophanes Graptoi*, Stuttgart 2001, p. 163-202, et les recensions de cette étude par E. DE VRIES-VAN DER VELDEN, *BZ* 95/2, 2002, p. 711-714; et V. DÉROCHE, *Revue historique* 305/1, 2003, p. 138-139.

85. La profession de foi conservée (faussement attribuée à Léon III) est reprise dans la conclusion du *De fide sanctæ et individuæ Trinitatis* d'Alcuin (mort quatre ans avant cette affaire) et dans le *Liber adversus Græcos* d'Énée de Paris (c. 868), évêque de cette ville de 853 à 870 (PL 121, col. 720). Voir CAPELLE, Le pape Léon III (cité n. 82), p. 311-312. Bernard Capelle montre p. 311 et 317 la fausseté de la profession attribuée à Léon III.

86. *De Spiritu Sancto Veterum Patrum sententiae, quod a Patre Filioque procedat*, PL 150, col. 239-276 : sont cités pseudo-Athanase, Cyrille, Hilaire, Ambroise, Didyme, Augustin, Grégoire, Isidore, Prosper, Fulgence, Hormisdas, Léon, Vigile de Thapse, Proclus, Agnellus de Ravenne, Cassiodore, Prudence. MITALAÏTÉ, *Philosophie et théologie* (cité n. 79) remarque, de manière générale, que la défense du *Filioque* par Théodulf « comporte une nette dimension politico-ecclésiologique » (p. 253).

87. PL 101, col. 63-84. J. TURMEL, *Histoire de la théologie positive. Depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris 1904, p. 365-367 (attribution à Alcuin). *Clavis scriptorum Latinorum Medii Aevi. Auctores Galliae, 735-987. 2, Alcuinus*, éd. par M.-H. JULLIEN et F. PERELMAN, Turnhout 1999, p. 517-518, ici p. 518 : « Le *De processione* fut composé par un érudit du Palais, peut-être en 809, selon Dümmler; pour Bullough, il est bien anonyme et appartient aux débats de cette même année. »

88. PL 101, col. 73 : « Beatus igitur Athanasius reverendissimus Alexandriæ urbis episcopus, qui summo ejusdem urbis pontifici Alexandro, suo etiam præceptori devotus adjutor in Nicæno fuit concilio, in *Expositione catholicæ fidei*, quam ipse egregius doctor conscripsit, et quam universalis confitetur Ecclesia, processionem Spiritus sancti a Patre et Filio declarat, ita dicens : Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus. Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus. Spiritus sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens », traduction dans TURMEL, *Histoire* (cité n. 87), p. 367.

89. Notamment éditée par Pierre-François Chifflet dans *Scriptorum veterum de fide catholica quinque opuscula*, Divione 1656, p. 1-132, où on lit p. 14 : « [...] de Spiritu namque sancto, quia procedens, et à se non sit, sed à te et Filio, quorum est Spiritus » ; p. 27 : « Spiritus sanctus de te procedit et Filio » (répété deux fois); p. 28 : « [...] quomodò Spiritus amborum qui per processionem producitur [...] »; p. 52 : « Non enim

sont préparés dans l'orbite du concile convoqué par Charlemagne à la fin de 809, et centrés sur la *quaestio de processione Spiritus Sancti*[90]. Une délégation se rend à Rome pour en présenter les résultats, mais, même s'il reconnaît les preuves textuelles tirées des Pères et approuve leurs conséquences doctrinales, Léon III s'oppose à l'introduction officielle du *Filioque* dans les professions de foi. La distinction est significative, toutefois, malgré la fermeté de sa position, c'est le point de vue carolingien qui s'impose, et la double procession se diffuse dans l'Empire.

Dans le cadre de cette controverse inaugurale, le poids accordé à la tradition se signale par le recours à deux autorités que les Latins tiennent pour décisives : le texte appelé Symbole d'Athanase, déjà mentionné, et les œuvres d'Augustin[91], tous les deux présents chez Théodulf, malgré le détail des problèmes d'attribution des divers autres extraits utilisés[92]. Au milieu de premiers textes patristiques, souvent trop sollicités, le corpus augustinien est celui qui formalise le plus explicitement la doctrine à légitimer, et même si les controversistes ne se posent pas ce genre de question, on sait aujourd'hui que la double procession est à situer dans un état déjà avancé de la réflexion d'Augustin dont témoigne le *De Trinitate* (419)[93]. À partir des ve-vi^e^ siècles, les vues d'Augustin sont diffusées chez les Latins, ce qui crée d'emblée une différence doctrinale trinitaire évidente (mais restée implicite pendant longtemps) avec l'Orient, son *De Trinitate* n'étant traduit en grec qu'au xiiie siècle[94]. Ce n'est qu'au terme de plusieurs siècles de développements autonomes latins qu'apparaît au grand jour l'opposition au sujet de la procession. Comme le note André De Halleux : « l'interprétation théologique de la clausule du Symbole sur la procession de l'Esprit à partir du Père s'est raidie de part et d'autre, les catholiques affirmant qu'elle implique le *Filioque*, les orthodoxes estimant au contraire qu'elle définit le *ek monou tou Patros* explicité par Photius. »[95] Le clivage s'établit de manière d'autant plus forte que Photios, dans le cadre d'une encyclique adressée aux patriarches d'Orient en 867, répond énergiquement au *Filioque* qu'il perçoit comme une trace de modalisme, plus précisément

res una duorum consubstantialis, posset ab ambobus procedere, et simul utrique inesse, nisi unum essent Pater et Filius, à quibus æqualiter procedit Spiritus sanctus » ; p. 56 : « [...] Spiritum sanctum eò quòd sit ex Patre et Filio »; p. 61 : « Spiritus sanctus à Patre Filióque procedens »; de même p. 78. Par ailleurs, voir V. Serralda, *La philosophie de la personne chez Alcuin*, Paris 1978, p. 129, 251. Pour l'attribution : *Clavis* (cité n. 87), p. 514 ; A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Âge latin*, Paris 1932, p. 128, 159, 195-196.

90. *Das Konzil von Aachen 809*, hrsg. von H. Willjung (MGH. Concilia, 2/2), Hannover 1998.

91. *De Spiritu Sancto Veterum Patrum sententiae, quod a Patre Filioque procedat*, PL 150, col. 256-263.

92. O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin : genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, p. 459-460.

93. Notamment *De Trinitate*, 4, 20, 29 = *La Trinité*, trad. M. Mellet, T. Camelot (Bibliothèque augustinienne 15), Paris 1997, p. 412-413 : « Nec possumus dicere quod Spiritus sanctus et a Filio non procedat » ; « Nous ne pouvons nier que le Saint-Esprit procède aussi du Fils » ; de même *De Trinitate*, 15, 26, 47 (*La Trinité*, trad. par P. Agaësse [Bibliothèque augustinienne 16], Paris 1991, p. 552-553). Dernière étude en date : N. Cipriani, La processione dello Spirito Santo in sant'Agostino, dans *Il Filioque* (cité n. 81), p. 99-116.

94. Kelly, *Early Christian Creeds* (cité n. 3), p. 359-360 ; et sur la réception tardive d'Augustin en Orient : *Orthodox readings of Augustine*, ed. by G. E. Demacopoulos and A. Papanikolaou, Crestwood NY 2008, p. 15.

95. A. De Halleux, La profession de l'Esprit-Saint dans le Symbole de Constantinople, *Revue théologique de Louvain* 10/1, 1979, p. 5-39, p. 32. De même, dans son commentaire au *Dialogue* d'Agallianos, Marie-Hélène Blanchet rappelle : « c'est bien dans le *Filioque* que réside le conflit doctrinal le plus profond entre Latins et Byzantins. » Théodore Agallianos, *Dialogue avec un moine contre les Latins (1442)*, éd. critique, trad. française et commentaire par M.-H. Blanchet, Paris 2013, p. 175.

de semi-sabellianisme qui confond les hypostases des deux premières personnes trinitaires[96]. Il réaffirme sa position à plusieurs reprises, par exemple lors du concile de Sainte-Sophie en 879-880 (considéré par l'Église orthodoxe comme étant le 8e concile œcuménique), et dans sa lettre de 883-884 à Valpert, archevêque d'Aquilée[97]. Le concile débouche notamment sur un décret de portée générale – signé par les représentants du pape Jean VIII – qui oblige à conserver la profession de foi nicéenne « sans rien retrancher, rien ajouter, rien changer, rien altérer », alors même qu'elle n'est plus confrontée à une nouvelle hérésie[98]. Si le concile d'Éphèse a interdit de composer de nouvelles formules s'opposant à la foi qu'il vient de définir, l'accent est ici porté, pour la première fois, sur les modifications qui pourraient être apportées[99]. C'est un appel explicite à l'Église de Rome pour continuer à lutter contre le *Filioque* et à ne pas mettre en danger la communion de foi et l'unité de l'Église. La postérité de ce concile est particulièrement représentative de l'évolution de la situation et des positions respectives : alors même qu'il scelle la réconciliation de Photios avec l'Église de Rome, son interprétation se modifie radicalement à partir de la seconde moitié du XIVe siècle, comme l'a montré Marie-Hélène Blanchet. On est bien passé d'une condamnation doctrinale à une condamnation ecclésiologique :

> *Nil Kabasilas* [...] *en conclut que le* Filioque *a été rejeté par le huitième concile et pose comme condition à la réunion des Églises son retrait du* Credo. *À sa suite, Nicolas Kabasilas estime que le huitième concile a déclaré l'addition « digne de l'anathème ». Au début du XVe siècle, Syméon de Thessalonique invoque à son tour ce concile pour incriminer non plus seulement l'erreur doctrinale latine, mais les Latins eux-mêmes : lorsqu'il aborde l'hérésie latine dans son* Dialogue contre les hérésies, *il commence par affirmer que le huitième concile a jeté l'anathème sur ceux qui professent la double procession de l'Esprit.*[100]

Mais le combat de Photios ne se réduit pas à la postérité de ce concile, et il est d'autant plus marquant qu'il se poursuit jusque vers la fin de sa vie, même après sa déposition définitive. Il prend une ampleur doctrinale et textuelle certaine avec la rédaction de la *Mystagogie*, qui a pu servir de réservoir d'arguments lorsque les controverses se sont multipliées aux siècles suivants. Dans cet ouvrage, Photios soutient qu'Augustin n'a pas joué le rôle qu'on veut lui faire tenir dans la légitimation de la double procession, et il peut en outre s'appuyer sur l'autorité des papes Léon III et Jean VIII qui ont refusé son introduction dans le *Credo*[101]. Mais au-delà des autorités patristiques, conciliaires et même

96. PG 102, col. 721-742. V. GRUMEL, Photius et l'addition du *Filioque* au Symbole de Nicée-Constantinople, *REB* 5, 1947, p. 218-234. R. HAUGH, *Photius and the Carolingians, the Trinitarian controversy*, Belmont 1975. Sur une partie de la réception, voir V. GRUMEL, L'encyclique de Photius aux Orientaux et les patriarches de Constantinople Sisinnius II et Sergius II, *ÉO* 34/158, 1935, p. 129-138. Plus largement, voir L. SIMEONOVA, *Diplomacy of the letter and the Cross : Photios, Bulgaria and the papacy 860-880*, Amsterdam 1998.

97. GRUMEL, *Regestes 1, 2-3*, n° 560. J. MEIJER, *A successful council of Union : a theological analysis of the Photian synod of 879-880*, Θεσσαλονίκη [Thessalonique] 1975. BLANCHET, Commentaire historique, dans THÉODORE AGALLIANOS, *Dialogue* (cité n. 95), p. 179-181. Voir aussi E. MORINI, Il *Filioque* nella crisi foziana e negli avvenimenti del 1054, dans *Il Filioque* (cité n. 81), p. 38-63. Il rappelle que la critique s'accorde aujourd'hui majoritairement pour reconnaître l'authenticité des actes des deux dernières sessions de ce concile. Sur le contexte historique : F. DVORNIK, *Le schisme de Photius : histoire et légende*, Paris 1950, p. 230-283.

98. Traduction de GRUMEL, Le décret du synode photien (cité n. 17), p. 359. Par ailleurs, n'oublions pas que de nombreuses hérésies apparemment « nouvelles » sont bien souvent ramenées, par les hérésiologues, à des formes anciennes de doctrines condamnées déjà connues et répertoriées.

99. GRUMEL, Le décret du synode photien (cité n. 17), p. 364.

100. BLANCHET, Commentaire historique (cité n. 97), p. 181.

101. PG 102, col. 263-540. Sur Augustin : *Orthodox readings of Augustine* (cité n. 94), p. 13-14.

pontificales (autorité limitée ici à sa seule dimension disciplinaire), sa démonstration est surtout fondée sur la logique trinitaire qui déploie véritablement l'enjeu théologique du problème du *Filioque*[102].

Pourtant, malgré cette voie d'entente possible entre Rome et Constantinople, on sait combien, sous l'impulsion impériale carolingienne, le *Filioque* se diffuse et s'impose dans l'Occident latin. Ce simple fait modifie la place de la double procession au sein de la vie chrétienne et au sein du rôle disciplinaire de l'institution vis-à-vis de la doctrine. Après l'an 1000, la papauté se plie à ce qui est devenu une coutume en introduisant le *Filioque* dans sa liturgie. En effet, suite au couronnement impérial d'Henri II par Benoît VIII, le 14 février 1014, un synode se tient à Rome pendant lequel le nouvel empereur obtient du pape que son Église suive la liturgie franque – dont le Symbole avec le *Filioque* intégré à la messe –, comme en témoigne Bernon de Reichenau, qui fait partie de la suite impériale[103]. Le changement est majeur :

> *Aux yeux des chrétiens orientaux, non seulement les Latins professent une doctrine erronée et blasphématoire, mais le pape a osé l'introduire de sa propre autorité dans le* Credo, *c'est-à-dire modifier sans concile une décision conciliaire. [...] À partir de ce moment, la querelle du* Filioque *comprend ces deux aspects, l'un et l'autre inacceptables pour les orthodoxes : un développement doctrinal condamnable et une remise en cause du concile œcuménique comme seule instance habilitée à définir le dogme.*[104]

L'addition n'est pas limitée à la liturgie romaine, elle entre désormais officiellement dans les rapports entre Églises au plus au niveau : en avril 1053, l'addition figure dans la profession de foi envoyée par Léon IX à Pierre, patriarche d'Antioche, elle n'est plus simplement concédée ou acceptée, elle fait désormais partie des marqueurs occidentaux, latins et romains[105]. Désormais, le formulaire constitue un critère décisif : tous les arguments utilisés contre le *Filioque* peuvent aussi s'appliquer à la papauté. En juillet 1054, la double procession est d'ailleurs enrôlée dans une situation qui marque plus encore son rôle dans l'histoire dramatisée des relations entre Églises, même si la crise est surtout liée à l'opposition de deux acteurs : à la suite de querelles de plus en plus vives, le cardinal Humbert de Silva Candida, légat du pape, présente à Constantinople une bulle d'excommunication qui accuse notamment son patriarche Michel Cérulaire

102. Pour une première approche : M. A. ORPHANOS, La procession du Saint-Esprit selon certains Pères grecs postérieurs au VIIIe siècle, dans L. VISCHER (dir.), *La théologie du Saint-Esprit dans le dialogue œcuménique des Églises*, Paris 1981, p. 29-53, notamment p. 29-33. P. ZYMARIS, Neoplatonism, the *Filioque* and Photios' Mystagogy, *The Greek orthodox theological review* 46/3-4, 2001, p. 345-362; et surtout T. KOLBABA, *Inventing Latin heretics : Byzantines and the* Filioque *in the ninth century*, Kalamazoo 2008. Voir aussi M.-H. BLANCHET, « Schismatiques » et « hérétiques » : les qualifications appliquées aux Latins à Byzance, *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* 126/2, 2014, § 7-9, accessible sur <http://medrim.revues.org/1870>.

103. BERNON DE REICHENAU, *De quibusdam rebus ad Missæ officium pertinentibus*, PL 142, col. 1055-1080. MORINI, Il *Filioque* nella crisi foziana (cité n. 97), p. 57; GROHE, Storia del *Filioque* (cité n. 81), p. 35-38; A. E. SIECIENSKI, *The Filioque : history of doctrinal controversy*, Oxford 2010, p. 113 : « For over two centuries the popes had refused to bow to imperial pressure on the use of the interpolated Creed, bur with Pope Benedict VIII (1012-1024) the *Filioque* finally received papal sanction and became part of the Roman liturgy for Sundays and feasts. »

104. BLANCHET, « Schismatiques » et « hérétiques » (cité n. 102), § 10.

105. C. WILL, *Acta et scripta quæ de controversiis Ecclesiæ Graecæ et Latinæ saeculo undecimo composita exstant*, Lipsiæ – Marpurgi 1861, p. 170. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique* (cité n. 11), n° 683, p. 252.

d'avoir supprimé le *Filioque* du Symbole, et les Grecs d'être des pneumatomaques[106]. Si, rétrospectivement, on a fait de 1054 une date emblématique, cet épisode n'est en réalité pas interprété comme un schisme, car les excommunications croisées (Michel Cérulaire répondant par le même moyen à son adversaire) visent des personnes et non des Églises[107].

Lutte antihérétique, politique carolingienne, couronnement impérial, diplomatie avec le siège constantinopolitain, le *Filioque* continue à être présent à Rome sous un autre mode, le plus éminent de tous : en novembre 1215, sous le pontificat d'Innocent III, le concile œcuménique de Latran IV grave dans sa première *constitutio* le *pariter ab utroque* pour désigner la procession du Saint-Esprit[108], qui n'a plus cessé de figurer sous sa forme interpolée dans les grands conciles jusqu'à l'époque moderne[109]. Au seuil du XIIIe siècle, quand débute le présent volume, le statut juridico-doctrinal de cette longue profession de foi, qui ouvre les constitutions conciliaires d'une papauté forte, entraîne forcément un grand partage entre formulaires, d'autant que l'ambition de Latran IV est bien la réforme de l'Église universelle, réforme décidée par un pape qui prétend se situer au-dessus de l'Église[110]. Aucune exception n'est prévue vis-à-vis de ce pouvoir grégorien, suprême et universel, au sein duquel se développe plus avant la doctrine du pape comme *vicarius Christi*[111] : « Même l'autorité des patriarches est ramenée à la *plenitudo potestatis* romaine comme à sa source » rappelle Yves Congar, en ajoutant : « Dans ces conditions, les différences ecclésiologiques entre l'Orient et les Latins ne pouvaient que tourner à l'opposition. »[112] De plus, Innocent III, même s'il veut imiter les conciles œcuméniques des IVe-Ve siècles, agit ici comme un législateur[113]. L'importance du Symbole de Latran IV

106. Étude classique de A. MICHEL, *Humbert und Kerullarios : Quellen und Studien zum Schisma des 11. Jahrhunderts*, Paderborn 1924-1930. Voir aussi J. T. GILCHRIST, *The political ideas of cardinal Humbert of Silva-Candida, 1050-1061, with an edition of the* Diversorum patrum sententiæ, thèse de l'université de Leeds, 1957; E. PETRUCCI, Rapporti di Leone IX con Costantinopoli, *Studi medievali* 3/14, 1973, p. 733-831 ; repris dans ID., *Ecclesiologia e politica : momenti di storia del papato medievale*, Roma 2001, cap. 3 ; ID., *Ecclesiologia e politica di Leone IX*, Roma 1977. M. G. D'AGOSTINO, *Il primato della Sede di Roma in Leone IX, 1049-1054 : studio dei testi latini nella controversia greco-romana nel periodo pregregoriano*, Cinisello Balsamo 2008 (et sa recension par A. MITROFANOV, *Revue d'histoire ecclésiastique* 108/3-4, 2013, p. 1140-1142).

107. BLANCHET, « Schismatiques » et « hérétiques » (cité n. 102), § 4. Sur l'élaboration partisane de la réception de cet épisode, voir A. BAYER, *Spaltung der Christenheit : das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054*, Köln 2002. Sur les éléments rituels de désunion entre Orient et Occident (pain azyme ou pain levé, union de l'eau et du vin dans le calice, etc.), voir G. AVVAKUMOV, *Die Entstehung des Unionsgedankens : die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche*, Berlin 2002.

108. *Conciliorum œcumenicorum decreta*, curantibus J. ALBERIGO, P.-P. JOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI, Basileae 1962, p. 206 : « 1. De fide catholica. [...] Pater a nullo, Filius autem a solo Patre ac Spiritus sanctus ab utroque pariter ». DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique* (cité n. 11), n° 800, p. 291.

109. Le *Filioque* figure par exemple dans la profession de foi du concile de Trente (session du 4 février 1546, *Recipitur Symbolum fidei catholica*) : *Conciliorum œcumenicorum generaliumque decreta, editio critica. 3, The œcumenical councils of the Roman Catholic Church, from Trent to Vatican II (1545-1965)*, curantibus K. GANZER, G. ALBERIGO, A. MELLONI, Turnhout 2010, p. 14.

110. G. FRANSEN, L'ecclésiologie des conciles médiévaux, dans *Le concile et les conciles : contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, Gembloux – Paris 1960, p. 125-141, ici p. 129. Y. CONGAR, *L'Église : de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1997, p. 193-197. W. ULLMANN, *The growth of papal government in the Middle Ages : a study in the ideological relation of clerical to lay power*, London 1962.

111. M. MACCARRONE, *Vicarius Christi : storia del titolo papale*, Roma 1952, p. 109-118 ; et du même auteur : *Chiesa e Stato nella dottrina di Papa Innocenzo III*, Roma 1940 ; *Studi su Innocenzo III*, Padova 1972; *Nuovi studi su Innocenzo III*, Roma 1995.

112. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne* (cité n. 110), p. 196.

113. *Ibid.*

est telle qu'il ouvre d'ailleurs sous le nom d'Innocent III le recueil de décrétales promulgué par Grégoire IX, recueil qui tint un si grand rôle dans la vie juridique de l'Église latine[114]. Pour autant, on ne saurait trop insister sur le fait que le vis-à-vis oriental est notablement absent de cette première constitution de Latran IV, et quand la quatrième s'en prend à la *superbia* des Grecs – tout en saluant leur communion avec Rome – il n'est jamais fait mention du *Filioque*. Ce n'est pas le cas lors de l'autre grand concile du XIIIe siècle, Lyon II (1274), dont la profession de foi est elle aussi intégrée dans le *Corpus iuris canonici*, là encore dans une position éminente, introduisant le *Liber Sextus*, collection de décrétales promulguée sous l'autorité de Boniface VIII en 1298[115].

Il est toutefois aisé de comprendre combien cet enchaînement a pu avoir un effet du point de vue de la réception. Dès lors, si les problèmes doctrinaux soulevés ne changent pas, les positions se distinguent alors massivement en deux ensembles opposés, et la physionomie des controverses en est d'autant modifiée. Comment le patriarcat latin pouvait-il s'arroger le privilège de décider unilatéralement un point dogmatique aussi essentiel? On parlait bien d'une torsion, d'une dénaturation plutôt que d'une explication. De l'autre point de vue : pourquoi les Grecs ne voulaient-ils pas comprendre que la foi de Nicée non seulement n'était pas modifiée, mais que c'était au nom de sa défense et de la droite compréhension de l'*homoousia* que le *Filioque* avait été nécessaire? Le dialogue devenait d'autant plus difficile qu'il se déroulait sur deux plans hétérogènes qui peinent à se rencontrer, les subtilités doctrinales ne parvenant jamais à modifier les prémisses qui prédéterminent le clivage[116]. Les deux types de réponse au danger hérétique (respect absolu à la lettre de la foi nicéenne *versus* explication intégrée au Symbole) engagent deux conceptions de la fidélité à la tradition qui constituaient alors la matrice d'une incompréhension foncière. La réponse à l'hérésie (par le *Filioque*) devenait elle-même le signe, pour les Grecs, d'une hérésie.

Les Orientaux disposent alors d'arguments forts pour rattacher la double procession à l'impérialisme latin et à l'autoritarisme romain, et pour poser des questions gênantes sur les liens entre tradition (notamment conciliaire), travail doctrinal, et autorité magistérielle du pape. À propos du *Filioque*, Marcus Plested parle de « single most vexed theological issues dividing Greek East and Latin West » et Kelly de « one of the most explosive topics of debate between the Churches of East and West »[117]. Le sujet s'invite d'autant

114. *Decretalium Gregorii Papæ IV compilatio*, lib. I, tit. I (*De summa trinitate, et fide catholica*), cap. 1. Connue sous le nom de *Liber extra*, cette collection a été préparée par le dominicain Raymond de Peñafort entre 1230 et 1234 et promulguée en septembre 1234 : S. KUTTNER, Raymond of Peñafort as editor : the *decretales* and *constitutiones* of Gregory IX, *Bulletin of medieval canon law* 12, 1982, p. 65-80.

115. *Liber sextus decretalium domini Bonifacii papae VIII*, lib. I, tit. I (*De summa trinitate, et fide catholica*), cap. unic. B. ROBERG, *Das Zweite Konzil von Lyon : 1274*, Paderborn 1990. Sur la question de l'œcuménicité des conciles du point de vue des rapports entre Églises, voir Y. CONGAR, 1274-1974 : structures ecclésiales et conciles dans les relations entre Orient et Occident, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 58, 1974, p. 355-390, repris dans ID., *Droit ancien et structures ecclésiales*, London 1982, chap. 11.

116. Certains historiens vont plus loin : « C'était non seulement deux systèmes d'autorité dogmatique, deux conceptions de la tradition et deux méthodes de formulation des distinctions théologiques qui s'opposaient, mais par-delà toutes celles-ci et à leur racine se trouvaient deux conceptions de la divinité » (J. PELIKAN, *La tradition chrétienne : histoire du développement de la doctrine. 2, L'esprit du christianisme oriental 600-1700*, trad. J.-L. BRETEAU, Paris 1994, p. 210). Du point de vue théologique catholique, cf. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 2012[4], p. 176-200.

117. M. PLESTED, Filioque, dans *The encyclopedia of Eastern orthodox Christianity*, ed. by J. A. MCGUCKIN, 1, Malden – Oxford – Chichester 2011, p. 251-252. KELLY, *Early Christian Creeds* (cité n. 3), p. 358.

plus dans chaque discussion qu'il est alors pleinement intégré aux lieux classiques de la théologie, et dans les collections et les œuvres qui s'imposent à tous par leur diffusion et l'autorité dont on les crédite. Dans ses *Sententiæ*, Pierre Lombard enregistre, dans la lignée du *De Trinitate* d'Augustin, « Quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio », tout en notant l'opposition des Grecs, référée à l'Écriture, aux décrets conciliaires qui imposent de ne pas modifier leur doctrine, et même à la position de Léon III qui refuse d'inclure l'interpolation dans le Symbole. Tels sont ses interlocuteurs tout au long du chapitre, jusqu'au suivant qui soutient – tactique commune – que l'unité de doctrine est parasitée par une différence de formulation[118]. Pour sa part, Thomas d'Aquin – mort d'ailleurs en 1274 sur le chemin du concile de Lyon II – traite la question à plusieurs reprises, par exemple dans le *De articulis fidei et Ecclesiæ sacramentis*[119], ou dans la *Summa theologiæ* (Iª, q. 36), en ayant clairement conscience de la restriction de la marge de manœuvre en raison des interdictions des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine. Mais au-delà du travail exégétique (dans la lignée d'Augustin et Cyrille), c'est bien en prétendant rester fidèle à la foi des grands conciles qu'il défend le *Filioque* comme « explicitation de l'implicite »[120], à laquelle l'autorité pontificale participerait pleinement[121].

Les termes doctrinaux[122], leur tradition, la position romaine de la double procession et les pratiques rituelles sont désormais fermement établis et diffusés pour délimiter précisément une séparation entre deux partis qui s'accrochent à des arguments d'autant plus décisifs qu'ils déterminent la communion de foi et son contenu, même s'il existe toute une palette de nuances au sein de laquelle un individu ou un groupe peuvent évoluer. La formulation de la foi ne cesse d'être au centre des débats, et si le *Filioque* n'est que l'un des éléments du *Credo*, il devient une topique qui concentre toutes les attentions

118. Pierre Lombard, *Sententiæ in IV libris distinctae*, I, pars 2, lib. 1 et 2, Grottaferrata 1971, lib. 1, dist. 11, cap. 1, p. 114-116 (utilisation du *De Trinitate* 13, 26, 45).

119. *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia. 42* (ed. Leonina, H.-F. Dondaine), Roma 1979, p. 246 : « Quintus est error Grecorum qui dicunt Spiritum Sanctum procedere a Patre sed non a Filio ; contra quos dicitur Io. xiv[26] "Paraclitus autem Spiritus Sanctus quem mittet Pater in nomine meo", quia scilicet eum mittit Pater tamquam Spiritum Filii et a Filio procedentem. » Voir aussi J. Pelikan, The doctrine of *Filioque* in St. Thomas and its patristic antecedents : an analysis of *Summa Theologiæ*, part I, question 36, dans *St. Thomas Aquinas 1274-1974 : commemorative studies*, ed. A. A. Maurer, 1, Toronto 1974, p. 315-336. Sur la réception de Thomas, voir M. Plested, *Orthodox readings of Aquinas*, Oxford 2012.

120. G. Emery, La procession du Saint-Esprit *a Filio* chez saint Thomas d'Aquin, *Revue thomiste* 96/4, 1996, p. 531-574, ici p. 555, et p. 542-549 sur l'importance du dossier biblique. Voir aussi V. Grumel, Saint Thomas et la doctrine des Grecs sur la procession du Saint-Esprit, *ÉO* 25/143, 1926, p. 257-280; H.-F. Dondaine, La théologie latine de la procession du Saint-Esprit, *Russie et Chrétienté* 4ᵉ série, juillet-décembre 1950, p. 211-218.

121. Pelikan, The doctrine of *Filioque* (cité n. 119), p. 327, 332. Sur Pierre d'Ailly reconnaissant l'autorité de l'Église de Rome à déterminer une question de foi comme le *Filioque* : C. Schabel, Pope, council, and the *Filioque* in Western theology, 1274-1439, *Medieval encounters* 21/2-3, 2015 (= *The papacy and the Christian East : intellectual exchange and cross-culture interactions, 1274-1439*, ed. I. Bueno), p. 190-213, ici p. 194.

122. « Since the procession of the Holy Spirit was both central to trinitarian theology and the main focus of doctrinal controversy with what were otherwise considered orthodox Greeks, almost all bachelors of theology in the universities dealt with the *Filioque* and commented on the Greek position in their lectures and commentaries on the *Sentences* of Peter Lombard », Schabel, Pope, council (cité n. 121), p. 199. Sur le contexte doctrinal : R. L. Friedman, *Intellectual traditions in the medieval university : the use of philosophical psychology in trinitarian theology among the Franciscans and Dominicans, 1250-1350*, Leiden 2013.

et les crispations, dans les controverses courantes, comme dans les grands conciles[123]. À l'impératif antique d'un *Credo* fixe répond une profusion de commentaires partisans qui investissent dans le formulaire les promesses d'une foi commune, alors même que les paramètres de cette foi ne font plus consensus. La volonté latine délibérée de faire accepter au sein d'un concile général un *Credo* interpolé revient à mettre en demeure les Grecs d'oublier le principe de non-contradition. Ce passage en force au nom de l'Union et de l'unité de l'Église ne fait paradoxalement qu'exacerber les tensions qui résultent de la modification de ce qui est justement censé représenter par excellence l'unité de foi. De ce point de vue, la question de la profession de foi est directement reliée au critère de l'Union. Mais la raison pontificale agit comme si sa puissance diplomatique lui permettait de suspendre certaines questions fondamentales. Les différences de formulations entraînent-elles des fois différentes, la communion est-elle réellement préservée dans ces dissensions trinitaires ? La foi commune peut-elle être précisée par un seul pôle de la chrétienté ? Ce pôle occidental peut-il remettre en cause certains aspects des conciles orientaux fondateurs et constitutifs du dogme? Peut-il délier formulaire et fixité au bénéfice de son propre pouvoir magistériel, décidant ainsi des conditions de l'Union ? La technicité théologique a une fois de plus des conséquences ecclésiologiques majeures, et les conciles d'Union ont évidemment achoppé sur ce point décisif[124]. Même quand les émissaires grecs se soumettent temporairement à la prononciation du *Filioque* au concile de Lyon de 1274, à leur retour à Constantinople, l'Union provoque de violents clivages entre ses partisans et ses adversaires. On est bien en présence de courants théologiques qui envisagent le rapport à la tradition de manière nettement distincte[125], et qui sont devenus typiques d'une opposition frontale qui se répercute au sein même de chaque communauté, avec par exemple l'émergence d'unionistes byzantins comme Jean Bekkos, ou Nicétas de Maroneia qui va jusqu'à affirmer que le *Filioque* est acceptable[126].

Ainsi, les couples d'antonymes (Orient-Occident, fixe-modifiable) sont insuffisants pour rendre compte des multiples modalités de l'exercice de la foi et de la vie des institutions. Les chapitres réunis dans le présent volume, étudiant les professions de foi sous des angles divers, montrent, au-delà de cette vision figée, la dynamique d'usages et de productions de ces textes, au croisement des contingences normatives et sociales, des pouvoirs qui interviennent, des impératifs hiérarchiques et missionnaires, des bénéfices attendus, toujours en relation avec un horizon d'attente : qui impose ou propose quel texte, dans quelle version, pour quel public? Existe-t-il des éléments extérieurs qui permettent éventuellement d'apprécier le rapport entre moyen d'action et degré d'assentiment de ceux qui professent leur foi ? Comment sont liées fonctions officielles, communautés de croyance

123. Sur cet aspect du concile de Florence-Ferrare : V. LUR'E, L'attitude de S. Marc d'Éphèse aux débats sur la procession du Saint-Esprit à Florence, *Annuarium historiae conciliorum* 21/2, 1989, p. 317-333; L. CHITARIN, *Greci e Latini al concilio di Ferrara-Firenze (1438-39)*, Bologna 2002, parties 2 à 4 ; et plus largement, voir M.-H. BLANCHET, S. KOLDITZ, Le concile de Ferrare-Florence (1438-1439) : mise à jour bibliographique, *Medioevo greco* 13, 2013, p. 315-325.

124. Voir par exemple H. J. MARX, *Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum : zum Pluralismus in dogmatischen Formeln*, Sankt Augustin 1977.

125. GEMEINHARDT, *Die Filioque-Kontroverse* (cité n. 76); voir aussi *Das Konzil von Aachen 809* (cité n. 90). Pour un travail qui poursuit chronologiquement l'enquête, voir SIECIENSKI, *The Filioque* (cité n. 103).

126. BLANCHET, « Schismatiques » et « hérétiques » (cité n. 102), § 20-21 ; et § 23 : « Le moment de l'Union de Lyon correspond à la route première apparition d'un petit groupe constitué de théologiens byzantins convaincus de l'orthodoxie de la doctrine latine » ; § 24 : « Ce courant philolatin ne cesse de se renforcer au sein de l'élite l'intellectuelle byzantine au XIVe et jusqu'au début du XVe siècle. »

et mises à l'épreuve de la proclamation de telle ou telle foi, qui engage des individus ou des groupes ? Certaines dissonances se font jour, et en fonction de ces différentes dimensions, les formes des professions de foi sont d'ailleurs bien plus mouvantes que ne le laissent supposer la revendication d'orthodoxie, la mémoire d'une tradition et les assignations d'identité. On pourrait parler, à ce propos, d'ecclésiolecte pour désigner notamment cet ensemble de textes (dans leur expression orale et écrite) fortement investis par l'Église, relevant de traits spécifiques, immédiatement connotés et témoignant de coordonnées signifiantes en termes d'affiliation. Cette langue d'Église est aussi, d'abord, celle par laquelle elle existe, quoique toujours en tension.

Loin d'affaiblir la sédimentation déjà évoquée, ce qu'on appelle la confessionnalisation de l'époque moderne renforce plus encore l'attention aux professions de foi avec la division du front latin par la Réforme. Avant même le développement de ce courant historiographique, s'intéressant aux relations entre confession, Église et communauté, Yves Congar accordait une place aux confessions de foi de Métrophane Kritopoulos, Cyrille Loukaris, Pierre Moghila et de Dosithée de Jérusalem, et notait leur dialogue plus ou moins éloigné avec les doctrines protestantes[127]. À n'en pas douter, ces dernières agissent sur l'ensemble de la chrétienté, et pas seulement sur sa partie latine et occidentale. Côté orthodoxe, dans une synthèse qui couvre 1 500 ans d'histoire, Jean Meyendorff caractérise l'époque moderne comme celle des confessions de foi, soulignant l'importance de l'affaire Loukaris, qui fir rant de bruit, là encore à l'échelle de la chrétienté, et qui multiplia les suspicions[128]. C'est bien l'idenrité de la définition de la foi qui se trouble alors même que sa forme désigne le lien entre salut et vérité, entre proclamation, engagement et obéissance[129]. Or, comme le souligne Philippe Büttgen : « La réduction des ambiguïtés est la grande affaire des confessions de la première modernité. »[130] Le développement des Réformes produit *de facto* une recomposition des forces en présence. Le champ des discours théologiques en devient plus complexe et plus sensible encore, puisque – sans pour autant que les Latins oublient l'histoire plus ou moins récente des différendsviolents – l'Orient devient, pour certains d'entre eux, une pierre de touche et une source de référence à l'aune de laquelle se mesure l'orthodoxie de la foi proclamée par chacun. L'image d'une Église ancienne devenue minoritaire, en raison de la domination ottomane, n'est peut-être pas pour rien dans cet attrait. Au-delà de ce lien à l'origine d'une Révélation toujours présente, encore faut-il prendre conscience qu'il est dans la nature d'une profession de foi d'être sans arrêt répétée et mise à l'épreuve du monde, auquel appartiennent et que constituent ceux qui la prononcent[131].

127. CONGAR, Notes (cité n. 31), p. 15. Sur la notion de confessionnalisation, voir P. BÜTTGEN, Portrait d'autrui en groupe : premières recherches sur la sémantique de *confessio* dans le Saint-Empire romain germanique (XVIe-XVIIIe siècle), dans *Énoncer/dénoncer l'autre : discours et représentations du différend confessionnel à l'époque moderne*, sous la dir. de C. BERNAT et H. BOST, Turnhout 2012, p. 173-184.

128. J. MEYENDORFF, *L'Église orthodoxe, hier et aujourd'hui*, Paris 1960, chapitre V.

129. Voir les travaux décisifs de BÜTTGEN, Portrait d'autrui en groupe (cité n. 127), p. 183-184. ID., L'histoire de l'Église, les historiens et la vérité (cité n. 30). ID., Que faire de la parole qui sauve ? : trois versions de la *fides ex auditu*, dans *Bible, histoire et société : mélanges offerts à Bernard Roussel*, sous la dir. de R. G. HOBBS et A. NOBLESSE-ROCHER, Turnhout 2013, p. 133-167. ID., La seconde performance, (cité n. 33). ID., Une autre forme de procès : la vérité et le droit dans l'exégèse du Nouveau Testament, *Revue de l'histoire des religions* 232/3, 2015, p. 325-338.

130. BÜTTGEN, Portrait d'autrui en groupe (cité n. 127), p. 182.

131. Je remercie chaleureusement Marie-Hélène Blanchet pour ses conseils précieux et ses relectures.

PROFESSIONS OF FAITH IN BYZANTIUM IN THE 13th–14th CENTURIES
SOME PRELIMINARY CONSIDERATIONS

Luigi SILVANO

I. WHAT IS A PROFESSION OF FAITH?

It was quite a routine event for Byzantine emperors, patriarchs, and bishops to make public statements (which they sometimes had to reiterate) about their personal piety and devotion, in connection to both their private conduct and their public activity. Ecclesiasticals were asked to read their own on the occasion of their ordination and at subsequent career steps, or to sign collective professions when taking part in synods and councils.[1] Emperors had to sign a profession of faith prior to coronation, the layout of which has come to us thanks to the ceremonial book by Pseudo-Kodinos;[2] imperial confessions of faith also marked important steps in the political and ecclesiastical history of Byzantium, as in the notorious cases of the unionist confessions of Michael VIII and John V.[3] Moreover, a certain number of professions by private citizens has survived. Nonetheless, despite the ubiquitous presence of such declarations of faith in the life of the

1. On professions as ecclesiastical documents see J. DARROUZÈS, *Recherches sur les ὀφφίκια de l'Église byzantine* (AOC 11), Paris 1970, here pp. 444–50. As observed by Darrouzès, "du point de vue canonique, aux yeux de l'Église, cette profession est l'équivalent du serment que la loi civile admet et que des canons interdisent aux clercs" (p. 443); this oath implied fidelity to both the orthodox faith and the Church (p. 448). For an almost complete anthology of *regulae fidei*, Creed formulas and professions of faith of individuals up to the 7th century see the *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, hrsg. von A. HAHN und G. L. HAHN, Breslau 1897 (repr. Hildesheim 1962). On the tradition of Greek professions of faith see also M. KOHLBACHER, Das Symbolum Athanasianum und die orientalische Bekenntnistradition : Formgeschichtliche Anmerkungen, in *Syriaca II : Beiträge zum 3. deutschen Syrologen Symposium in Vierzehnheiligen 2002*, hrsg. von M. TAMCKE (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte 33), Münster 2004, pp. 105–64.

2. PSEUDO-KODINOS, *Traité des offices*, introd., texte et trad. par J. VERPEAUX, Paris 1966, here pp. 252–4; see also R. MACRIDES, J. A. MUNITIZ and D. ANGELOV, *Pseudo-Kodinos and the Constantinopolitan court : offices and ceremonies* (Birmingham Byzantine and Ottoman studies 15), Farnham – Burlington 2013, pp. 212–4.

3. On the professions of Michael VIII and of his son Andronikos II, I refer the reader to L. PIERALLI, *La corrispondenza diplomatica dell'imperatore bizantino con le potenze estere nel tredicesimo secolo (1204-1282). Studio storico-diplomatistico ed edizione critica*, Città del Vaticano 2006, nos. 12, 13, 20, 26 (Michael VIII), 16, 21, 27 (Andronikos II). Other professions relevant to the study of the Union of Lyons are of course those by John Bekkos, dealt with in the present volume by E. RAGIA, Confessions of an ingenious man : the confessions of faith of John XI Bekkos in their social, political and theological background, pp. 39–75. On the profession of John V, see in the present volume the chapter by L. PIERALLI, Un imperatore di Bisanzio a Roma : la professione di fede di Giovanni V Paleologo, pp. 97–143.

L'Union à l'épreuve du formulaire, éd. M.-H. BLANCHET et F. GABRIEL
(Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 51), Paris 2016

a Creed is almost always briefer and less comprehensive than the long and more systematic exposition of faith of a confession.[7]

Papadakis insists on aspects such as structure and contents, and correctly establishes a distinction between a Creed and a profession, the latter consisting in a more detailed treatment of the Christian doctrine. A necessary corollary to this definition is that many professions contain the Creed or are modeled on it, to such an extent that the two terms are sometimes treated as synonyms.[8] But this is not always the case (see, e.g., among those dealt with in this volume, that of Theodora Palaiologina),[9] and this remark introduces us to an aspect that should be taken into consideration before any attempt is made at defining such a literary production: the variety of forms that declarations of faith can assume, with regard to length, elaborateness and the amount of information provided, but also to structure, aims and language, as the following notes will hopefully illustrate.

Besides positive confessions, i.e. Creed-like lists of the dogmas that a good Christian must profess, there are negative confessions, that is confessions which deny those beliefs and practices rejected by the Church, and which may include *anathemata* cast upon heterodox doctrines, persons, and groups of persons as well. The two forms, positive and negative, may coexist in the same text.

Most professions are highly conventional and standardized in contents, format and language, and merely repeat the Creed's articles, with possible changes as to the wording and the order of items; these may be followed by further statements concerning issues such as the veneration of icons, the validity of councils, the respect due to the hierarchy, the other world, the *Filioque*, papal primacy, azymes, liturgical usages and so on. There are also professions concerned with only one article or some articles in particular (e.g., see below the one by Patriarch Joseph I of Constantinople). In the majority of cases, professions would not include original additions on the part of their signers.[10] Exceptions are represented by some professions authored by outstanding personalities (such as those we will examine in the following), which often introduce synopses of their authors' doctrine and teaching, and in some cases assume the form of a self-apology or of a pamphlet directed against adversaries and opponents.

Professions may or may not reflect contemporary events and dogmatical controversies. For instance, in 1343 Patriarch John XIV Kalekas decided that the confessions that were customarily subscribed by newly elected bishops should contain an anti-Palamite statement; this was substituted with a Palamite profession in 1347 by order of Patriarch Isidoros I

7. A. Papadakis, Gregory Palamas at the council of Blachernae, 1351, *GRBS* 10, 1969, pp. 333–42, here p. 336.

8. E.g., according to G.-H. Baudry, *Le baptême et ses symboles : aux sources du salut* (Le point théologique 59), Paris 2001, p. 3, the Niceno-Constantinopolitan Creed is "the most famous profession of faith." As L. Cunningham points out (L. Cunningham, *An introduction to Catholicism*, Cambridge – New York 2009, p. 142), "every great council of the Church, when the bishops gather together in solemn deliberation, makes the Creed a part of their deliberations either by formulating a Creed or by including it as a sign of their common faith"; however, if it is true that "the Creed [...] was not only a profession of faith but also a confession of praise and, in that sense, a prayer," this cannot apply to professions of faith as a whole.

9. Newly edited by E. Mitsiou, Regaining the true faith : the confession of faith of Theodora Palaiologina, in this volume, pp. 77–96.

10. This explains why only a fraction of the professions pronounced by patriarchs, metropolitans and bishops on the occasion of their accession has been preserved: as has been pointed out by Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια* (quoted n. 1), pp. 448–9, official records often contain the mention that an orthodox profession of faith has been delivered by someone, omitting to report *in extenso* the profession's text.

Bucheiras.[11] Yet the teaching of Palamas and the ensuing quarrel go unmentioned not only in the almost contemporary confession written by the well-known jurist Constantine Harmenopoulos, but also in that composed in 1361 by Andreas Libadenos, *chartophylax* of the metropolitan church of Trebizond.[12]

Professions often explicitly refer to a selection of authoritative texts: the Creed, the Gospels, the Acts, the proceedings of the ecumenical councils, the writings of the Church fathers etc. Professions may be written by those who sign them, or by others on their behalf, as for instance was the case with that of Anna Palaiologina *alias* Joanna of Savoy, composed by Gregory Akindynos.[13]

These writings may be studied as sources for the reconstruction of particular events and of the biographies of their authors, and more generally of some aspects of Byzantine society; they can be analysed from a gender-oriented perspective, and in their function as identity-markers, or identity-makers, such as in the case of professions made by converts to Orthodoxy.[14] Another aspect to be taken into consideration, albeit not easily reconstructable, is their performative dimension, as a good part of them were meant to be read aloud or at least signed in public on particular occasions. Indeed what I intend to do here is to focus on professions that were also read independently of their original context of production and fruition, and to reflect on the reasons of their circulation as reading pieces during the Palaiologan period: in a word, I will look at these writings as literary texts.

II. Professions as writings of circumstance

Libelli signed by ordinary people generally contained extremely concise assertions, most often so standardized that it is to be assumed that many of them derived from facsimile declarations—examples of which are in fact found in the so called Patriarchal Register of Constantinople, as illustrated in this volume by Christian Gastgeber.[15] The layout of such documents usually consists of the Niceno-Constantinopolitan Creed, possibly accompanied by further statements concerning various issues, such as the condemnation of the *Filioque*, of heresies (generally listed on the basis of the *Synodikon of Orthodoxy*), or

11. For the episcopal ordination act issued under John XIV (*PLP*, no. 10288), see Darrouzès, *Regestes 1, 5*, no. 2256; for the addition to the episcopal profession of a condemnation of Barlaam and Akindynos introduced by Isidoros I (*PLP*, no. 3140) see Darrouzès, *Regestes 1, 5*, no. 2276.

12. The profession by Libadenos (*PLP*, no. 14864) is edited in Ὀ. Λαμψίδης [O. Lampsides], *Ἀνδρέου Λιβαδηνοῦ βίος καὶ ἔργα*, Ἀθῆναι [Athens] 1975, pp. 88–96 and briefly commented on here pp. 220–3. Harmenopoulos' confession is published in PG 150, col. 29B–32C (on Harmenopoulos, see *PLP*, no. 1347).

13. For these two personalities see respectively *PLP*, no. 21348 and no. 495. The declaration written by the *chartophylax* George Moschampar (*PLP*, no. 19344) on behalf of the departing patriarch Gregory II (edited in PG 142, col. 129AB, and by Σ. Εὐστρατιάδης [S. Eustratiades], Γρηγορίου τοῦ Κυπρίου ἐπιστολαί, *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 1-5, 1908-1910, here 5, 1910, p. 500) is not strictly a profession, but rather a patent of Orthodoxy.

14. On the signing of a *libellos* as one of the most common actions (often coupled with rituals and public pronouncements) when converting to Orthodoxy, see S. Alexopoulos, Accepting converts in the orthodox Church : theory and practice, in *Liturgies in East and West* (quoted n. 6), pp. 19–32, here pp. 28–9 (with bibliography); and D. Heith-Stade, Receiving the non-orthodox : a historical study of Greek orthodox canon law, *Studia canonica* 44/2, 2010, pp. 399–426, here p. 402 and p. 421.

15. C. Gastgeber, *Confessiones fidei* im Patriarchatsregister von Konstantinopel (14. Jahrhundert), in the present volume, pp. 145–89.

of the customs (ἔθιμα) of the Latins.[16] There was no reason for such professions to be read by others than those who subscribed them. Quite different is the fate of some professions written by eminent personalities under the pressure of circumstances, for example the need to react to charges of misbehaviour or impiety, which were so successful in providing comprehensive summaries of the main articles of faith that they became valued reading for generations to come.

As a first example we could quote the profession of faith composed possibly in late 1274 by Patriarch Joseph I Galesiotes,[17] who shortly after retired for he refused to submit to the conditions imposed by the papacy for accepting the Union of Lyons. The text is at the same time a self-apology and an act of accusation against those who wanted to constraint him to adhere to the Latin dogma. Joseph explains why he cannot confess the procession of the Holy Spirit also from the Son, and accuses the Latins as well as the contemporary "new theologians," as he calls them, of introducing this aberrant notion in the Creed.[18] This text was clearly conceived and meant as a public report made by the author to demonstrate the correctness of his own beliefs and conduct, and in that sense it is a confession of faith; nevertheless, it is a singular one, as Joseph concentrates on only one issue, the most controversial one, i.e. the *Filioque,* and adopts a polemical verve that is rarely found in this kind of text (even in those texts enumerating the "errors" of the Latins): Jean Darrouzès has conveniently defined it as "an anti-Latin manifesto."[19]

A few years later, in 1288, Patriarch George/Gregory II of Cyprus was pushed into a harsh dispute by his opponents, who denounced him for having endorsed (or having inspired, or even having secretly composed) a text containing heterodox allegations on the procession of the Holy Ghost that was divulged by his former pupil Mark the monk. The text that started the *querelle* is now lost, but it is possible to reconstruct its contents by means of Gregory's and other contemporaries' testimonies. George/Gregory, a gifted intellectual and refined theologian, issued a profession of faith (ca. late 1288-early 1289)[20] that is an elaborate pamphlet directed against his detractors, whom he openly censures for charging him without any proof. Gregory proclaims that his own Orthodoxy regarding the issue of the procession of the Holy Ghost is demonstrated by his writings and by the *Tomos* that he issued in 1285 against Bekkos on the occasion of the council at Blachernae: how could it be possible, Gregory argues, for him to believe in the erroneous teachings that he himself publicly condemned on that occasion? The profession thus opens with an attack on his accusers; then follows the *Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum,*

16. Besides the above mentioned chapter by C. Gastgeber (quoted n. 15), see the survey by E. Mitsiou and J. Preiser-Kapeller, Übertritte zur byzantinisch-orthodoxen Kirche in den Urkunden des Patriarchatsregisters von Konstantinopel, in *Sylloge Diplomatico-Palaeographica. 1, Studien zur byzantinischen Diplomatik und Paläographie,* hrsg. von C. Gastgeber und O. Kresten, Wien 2010, pp. 233–88.

17. It is questionable whether the composition dates from 1273, at a time when Joseph I (*PLP,* no. 9072) was under pressure from the unionist party, or from the late 1274, after the Byzantine ambassadors' return from Lyons together with the papal legates, when the Byzantine Church was officially required to accept the conciliar decisions (indeed J. Darrouzès, in V. Laurent – J. Darrouzès, *Dossier grec de l'Union de Lyon [1273-1277]* [AOC 16], Paris 1976, p. 33, is inclined to date it "vers la fin du patriarcat, peu avant le 9 janvier 1275").

18. Laurent – Darrouzès, *Dossier grec* (quoted n. 17), p. 329, line 5. There exist at least 6 manuscript copies of the text (*ibid.*, p. 31).

19. *Ibid.*, p. 32.

20. The Greek text is in PG 142, col. 247A–252B. A French translation by F. Vinel has been published in the volume edited by J.-C. Larchet, *La vie et l'œuvre théologique de Georges/Grégoire II de Chypre (1241-1290), patriarche de Constantinople,* Paris 2012, here pp. 301–8.

albeit not quoted *ad litteram*, accompanied by some additional considerations on the two natures, wills and energies in Christ, and on the veneration of images; in the following, Gregory rebuts the decisions of the council of Lyons, especially as concerns the formulation of the procession of the Holy Ghost, and condemns the supporters of that doctrine. He then moves on to a confutation of the accusations of his former disciple Mark, and places anathema on both his writings and their contents; consequently, he introduces his own interpretation of the meaning of the particles ἐκ and διά as to the description of the procession of the Spirit from the Father and through the Son. He then concludes by casting an anathema on people who have blamed him for things he has never written or even thought, and therefore have slandered him, just as the Pharisees did to Jesus. As Aristeides Papadakis noted, "the Patriarch's *Confession* is one of the most verbally successful and succinct synopses of his entire theological construct. It is, in fact, remarkable for its cogency, brevity and clarity [...] No doubt, he wished to make his Orthodoxy public, brief, and as plain as possible."[21]

As a further example I will mention Gregory Palamas' confession, which he possibly composed while in prison in the years 1343–4 (in its first redaction it is appended to an epistle of that year addressed to Dionysios, monk of the Katakekryomene monastery in Paroria, Bulgaria), and then probably read in public on the occasion of his consecration in 1347, and again at the 1351 synod.[22] The text's structure is conventional, at least in its first part, which closely follows the layout of the Niceno-Constantinopolitan Creed as to the exposition of the trinitarian dogma (there is no mention of the *Filioque* issue). Palamas then introduces an abridgment of his own teaching on the essence and energies of God, explaining the main point of his speculation, i.e. God being inaccessible in his οὐσία and knowable by his energies; in the following section, he professes his faith in the veneration of images, in the holy cross, in saints' relics, in the sacraments and in the validity of the seven ecumenical councils and their decisions; he then declares his acceptance of the local synod of 1341, which condemned Barlaam and Akindynos for their impious teachings on the divine energies being created; the concluding statement concerns his faith in the resurrection and in the life to come. Here too the author primarily writes to testify to his Orthodoxy, and to justify his conduct, deeds, and speculations; yet in doing so he provides an effective *summa* of his own theological views: in the words of Aristeides Papadakis, this writing "possesses a precision rarely found in his other works," for it "does indeed give the essentials of his system, which here receives its most incisive expression."[23]

III. Professions as compendia of the Orthodox faith

Professions such as the above mentioned ones by Joseph I Galesiotes, Gregory II of Cyprus and Gregory Palamas enjoyed a notable manuscript circulation: a reason for these texts to be copied and read was surely that they were connected to important figures, who

21. A. Papadakis, *Crisis in Byzantium : the* Filioque *controversy in the patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283-1289)*, New York 1983, p. 120.

22. Edition in *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. 2*, ἐπιμ. Γ. Μαντζαριδησ, Ν. Ματσουκασ, Β. Ψευτογκασ [eds. G. Mantzarides, N. Matsoukas, B. Pseutogkas], Θεσσαλονίκη [Thessalonike] 1966, pp. 494–9; English translation in Papadakis, Gregory Palamas (quoted n. 7), pp. 337–42. Other editions and translations are listed by R. E. Sinkewicz, Gregory Palamas, in *La théologie byzantine et sa tradition. 2, (XIIIe-XIXe siècle)*, sous la dir. de C. G. Conticello et V. Conticello, Turnhout 2002, pp. 131–88, here pp. 143–4 (no. 16).

23. Papadakis, Gregory Palamas (quoted n. 7), p. 335.

could be seen as champions of Orthodoxy; yet what readers looked for in their professions probably had to do not only with their authors' fame, but also with the fact that they were successful compendia of dogmatics.[24] This also holds true for several brief expositions of the faith in the form of a profession, or at least circulating—often anonymously—under the title of "professions," which however were likely not composed to comply with the necessity of delivering an official statement, nor performed or signed on public occasions. Similar texts are frequently encountered in manuscript miscellanies of theological and devotional content.

An exemplar of this category is a (ca. 2,000 word long) treatise that may be dated to the late 13th or early 14th century, seemingly the work of an otherwise unknown Neilos. As to the *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit* the work in question is an "umfangreiches Glaubensbekenntnis": an ample profession of faith.[25] Indeed the title introducing the text in the manuscripts varies significantly: according to the two best witnesses, the only ones to mention Neilos as the author, this is an "epistle"(ἐπιστολή) or more generally a "work" (ποίημα) addressed to a certain priest Philippos; in the other witnesses the text is either untitled or goes by titles such as "treatise on the faith" (λόγος περὶ πίστεως, which is possibly derived from a sentence in the prefatory section of the text; the title is here accompanied by a pseudepigraphal attribution to Maximos Planoudes), "[extract] from a theological discussion between Gregory [II] of Cyprus and John Bekkos, who was in communion with the Latins," "exposition of the orthodox faith" (ἔκθεσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, as found in a marginal note), "profession of faith that every Christian must acknowledge and confess" (ὁμολογία πίστεως ἣν ὀφείλει δοξάζειν καὶ ὁμολογεῖν πᾶς ὀρθόδοξος χριστιανός). The text is structured according to a pattern commonly found in longer professions, with a prefatory section containing authorial declarations, followed by the exposition of the principles of the orthodox faith. In the preface the author addresses an unspecified dedicatee (likely the priest, Philippos, mentioned in the title), who asked him to compose a λόγος περὶ τῆς καθ' ἡμᾶς πίστεως, i.e. "a treatise on faith according to orthodox Christians." After a common-place admission of inadequacy, the author explains why in the end he agreed to write such a work. Adherence to tradition seems to be his principal concern, as he overtly states that he would not break with the ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις.[26] Indeed such declarations are a typical ingredient of dogmatic writings from the *Pege gnoseos* of John of Damascus onwards.[27] In the second part, the author first summarizes the Trinitarian

24. It is superfluous to recall the central role of compendia, repertories and anthologies, not only of theology and dogmatics, within the panorama of Byzantine literature and book production (for up-to-date treatments of the issue one may refer to P. MAGDALINO, Byzantine encyclopaedism of the ninth and tenth centuries, in *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, ed. by J. KÖNIG and G. WOOLF, Cambridge – New York 2013, pp. 219–31; and E. GIELEN, *Ad maiorem Dei gloriam* : Joseph Rakendytes' *Synopsis of Greek learning*, *ibid.*, pp. 259–76).

25. See *PLP*, no. 20059. Edition of the text, on the basis of eight witnesses, in L. SILVANO, Un inedito opuscolo *De fide* d'autore incerto già attribuito a Massimo Planude, *Medioevo greco* 10, 2010, pp. 227–61; for other manuscript copies see ID., Per l'edizione della *Disputa tra un ortodosso e un latinofrone seguace di Becco sulla processione dello Spirito Santo* di Giorgio Moschampar : con un inedito di Bonaventura Vulcanius, *Medioevo greco* 14, 2014, pp. 229–65, here p. 236 and n. 24, p. 239 and n. 35.

26. SILVANO, Un inedito opuscolo (quoted n. 25), p. 252, ll. 29–35.

27. See the well known passage of the first paragraph of the *Dialectica* (*Die Schriften des Johannes von Damaskos. 1, Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica)*, besorgt von B. KOTTER [Patristische Texte und Studien 7], Berlin 1969, p. 53, ll. 60–1) in which John states "I shall add nothing on my own, but shall gather together into one those things which have been worked out by the most eminent teachers

doctrine and insists on the attributes of the three divine persons; then moves on to the doctrine of the procession of the Holy Ghost from the Father only, which is a constant feature of almost all professions of faith written in the 13th and 14th centuries (with the obvious exception of unionist professions). His insistence on the non-equivalence of the propositions ἐκ and διά as to the determination of the Son's role in the derivation of the Spirit (from the Father "*and from* the Son" vs. from the Father "*through* the Son") suggests that he might have been influenced by the theological debates that arose from the disputed teachings of Nikephoros Blemmydes and John Bekkos. The last paragraphs are devoted to the incarnation of the Son, his two natures, wills and energies; a final statement concerns the resurrection and the Second Coming of Christ.

This treatise closely follows the model of John of Damascus' *De fide orthodoxa*—indeed probably the first example of profession of faith in the sense of "exposé du dogme," i.e. written not out of an immediate practical necessity but rather to function as a reference work.[28] John's work provided the pattern for a bipartite treatment encompassing firstly the definition of God, and secondly the economy of salvation. Moreover, it was the principal source of most definitions concerning the various articles of faith. Of course Neilos' profession bears numerous similarities with other dogmatic and devotional writings (other patristic authorities expressly referred to are Dionysius the Areopagite, Gregory of Nazianzus, Maximus Confessor, Tarasius), for such assertions as "the Father is not generated and without principle" or notions such as the lists of the hypostatical properties have of course been repeatedly exposed in similar terms by a plethora of Christian and Byzantine writers.[29]

Not all of these *professiones–expositiones* are as detailed and structured as the above mentioned one. Shorter professions of this kind are, for instance, those found in a manuscript recently studied in depth by Maxim Vandecasteele and Peter Van Deun, the *Reginensis Graecus* 48 of the Vatican Library. The first 200 folia of this thick miscellany, probably the work of a 14th century scribe, contain mostly edifying and theological writings.[30] A first profession of faith (entitled ἔκθεσις ἐν ἐπιτομῇ πίστεως) occupies ff. 70r–71r. Vandecasteele and Van Deun provided a transcription of the whole text (roughly 400 words), whose author remains unknown. Its first section closely follows the pattern of the Creed (and ends with *amen*); the second part contains some secondary statements (which is often the case with Creed-based professions, as we have seen), in which the author professes his belief in the Gospels, in the Acts of the Apostles, in the decisions of the councils, in the *Synodikon*; he declares blessed those proclaimed blessed

and make a compendium of them" (St. John of Damascus, *Writings*, transl. by F. H. CHASE [The Fathers of the Church 37], Washington DC 1958, quoted from the 1999 reprint, p. 6); and the considerations thereon by H.-G. BECK, *Das byzantinische Jahrtausend*, München 1978, 2. erg. Aufl. 1994, p. 175. For the topos *de ignorantia* see, in the same paragraph of the *Dialectica* (ed. KOTTER, p. 51, ll. 25–7), the following remark: "I have hesitated to undertake this book. Besides this, to tell the truth, I fear to accede to the request, lest I should incur ridicule on the double count of ignorance and of folly" (transl. CHASE, p. 4).

28. On this point see the considerations of P. Ledrux in JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe. 1-44*, texte critique de l'éd. B. Kotter (PTS 12), introd., trad. et notes par P. LEDRUX, avec la collab. de V. KONTOUMA-CONTICELLO, G.-M. de DURAND (SC 535), Paris 2010, pp. 31–3.

29. Some formulations, however, occur with very similar phrasing in the profession of Andreas Libadenos (quoted n. 12; see SILVANO, Un inedito opuscolo [quoted n. 25], p. 246 n. 36).

30. M. VANDECASTEELE & P. VAN DEUN, Le *Vaticanus Reginensis gr.* 48 : découverte de quelques trésors inconnus, *Byzantion* 82, 2012, pp. 423–35, here pp. 428–9.

by the Church, he anathematizes those anathematized by the Church; he rejects the devil and for the rest he confirms his complete adherence to the Church's beliefs and decisions.

The same manuscript also contains other texts introduced as professions or concise expositions of faith: the first one, at ff. 11r–12r, entitled λίβελος τῆς ἀμωμήτου καὶ ὀρθῆς πίστεως τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν, i.e. "confession of the blameless and true faith of the orthodox Christians," begins with the *Credo*-formula (*inc.*: Πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν πατέρα ἀγέννητον καὶ ἕνα υἱὸν γεννητόν), and is not an original composition, but indeed an *excerptum* from the treatise *De orthodoxa fide* by Michael the Synkellos (12th century), a tract focused on the Trinitarian dogma. The second one, at ff. 12r–14v, entitled σύνοψις σαφὴς καὶ σύντομος καὶ διάγνωσις τῆς πίστεως ἡμῶν τῆς ἐν τῇ ἁγίᾳ τριάδι (*inc.*: ὀφείλομεν πιστεύειν ὡς ἐβαπτίσθημεν) is also an extract, this time from the pseudo-Athanasian *Syntagma ad quendam politicum* (a writing that might be attributed to Stephen, metropolitan of Nicomedia, 10th–11th century).[31] What is interesting here is that we have an example of the reuse of passages from theological works that circulated under the label of "professions of faith".

IV. The usefulness of professions

At the end of this selective and surely incomplete survey, we may try to answer to the question addressed at the beginning: what is a profession of faith? We have seen that under this designation several types of texts have come down to us, from serial productions such as the most brief forms signed by converts in the Patriarchal Register to more elaborate and to a certain extent original texts, including both summaries or collections of excerpts from other dogmatical works—the adjective *original* meaning in this case that these texts are not *identical* or not completely *identical* to other known ones—,[32] and also less conventional professions that should be regarded as significant pieces of theological literature, in which the author's personality clearly emerges.

I have suggested a classification of these texts based on their principal function: respectively, (1) to assert and testify to one person's (or a group of persons') Orthodoxy through a set of formulary expressions and (2) to explain in a less succinct and laconic way the principal points of the orthodox doctrine. The first should be appropriately referred to as *confessiones fidei*, the second as *expositiones fidei*. Of course such a distinction is not applicable to all cases, as the two functions often overlap and have coexisted since the foundational text of the genre, the Creed of Nicaea, which is indeed at the same time an

31. *Ibid.*, pp. 424–5. The *excerptum* from Michael the Synkellos' work only covers the first two pages of this treatise's edition in B. de Montfaucon in *Bibliotheca Coisliniana, olim Segueriana sive manuscriptorum omnium Graecorum, qui in ea continentur, accurata descriptio…*, Parisiis 1715, pp. 90–3 (under the title: Μιχαὴλ Συγκέλλου Ἱεροσολύμων λίβελλος περὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως). The edition of Pseudo-Athanasius, *Syntagma ad quendam politicum* (*CPG* 2286) is found in PG 28, col. 1401D–1405C. These two "professions" are followed by some *excerpta* from an anti-Latin writing: the compiler of this triptych might have wanted to assemble here a positive and a negative confession, the former constituted by the first two pieces, the latter by the refutation of the dogmas of the Latins.

32. Any claim to originality in the sense of innovation or novelty would not only be out of context in such texts, but also suspect of καινοτομία or καινοδοξία, i.e. deviance from Orthodoxy (see the observations by A. Schminck, Subsiciva Byzantina. 3, Καινοτομία, *Tijdschrift voor rechtsgeschiedenis* 83, 2015, pp. 140–4; for a recent treatment of the oft-asserted but rarely investigated Byzantine conservatism see A. Spanos, Was innovation unwanted in Byzantium?, in *Wanted: Byzantium: the desire for a lost empire*, ed. by A. Nilsson and P. Stephenson [Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia 15], Uppsala 2014, pp. 43–56).

official statement and a compendium of articles of faith. A distinction between the two categories can possibly be individuated in the quantity and quality of the information provided, and in the shift from an individual dimension to a more general perspective: while the texts of the first type are marked by the strong relationship to the person(s) who signed and/or read aloud such declarations, having been required or compelled to demonstrate his/her (/their) own Orthodoxy, professions of the second type, whether originating from a constraining necessity or not, may acquire a more general significance, thus becoming appealing to a larger audience.

Needless to say, in the eyes of the Byzantines such a classification might have appeared abstruse or perplexing, as demonstrated by the absence of a universally accepted terminology to distinguish between professions of the two types, which moreover were often copied together in the same miscellanies (for instance ms. *Vindobonensis theologicus gr.* 245 contains the above mentioned profession of Neilos and that of Theodora Palaiologina). What was presumably most important to Byzantine readers was the usefulness (ὠφέλεια) of such condensed expositions of the main dogmas of the faith, which extended well beyond their original context of production: such compendia might serve, for instance, as devotional readings, instructional tools, repertories of arguments to be used in religious controversies, and a source of inspiration for other writings.[33]

33. On usefulness (mostly expressed through terms such as χρήσιμον, ὀνήσιμον, ὠφέλεια and likewise, and mostly associated with moral advantage) as a fundamental requirement in order for a work to be considered worth reading and worth circulating see, e.g., the remarks of E. V. MALTESE, Orizzonti dell'utile nell'"enciclopedismo" bizantino, in *L'enciclopedismo dall'Antichità al Rinascimento : giornate filologiche genovesi*, a cura di C. FOSSATI, Genova 2011, pp. 33–48. Professions of faith were often included in miscellaneous manuscripts. For instance, several are to be found in juridical manuscripts: see L. BURGMANN *et al.*, *Repertorium der Handschriften des byzantinischen Rechts. 1, Die Handschriften des weltlischen Rechts*, Frankfurt 1995; A. SCHMINCK und D. GETOV, *Repertorium der Handschriften des byzantinischen Rechts. 2, Die Handschriften des kirchlichen Rechts. 1*, Frankfurt 2010, *ad indicem* s.v. "Glaubensbekenntnisse" (I owe this reference and several valuable comments to Andreas Schminck, whom I gladly thank).

CONFESSIONS OF AN INGENIOUS MAN: THE CONFESSIONS OF FAITH OF JOHN XI BEKKOS

IN THEIR SOCIAL, POLITICAL AND THEOLOGICAL BACKGROUND[1]

Efi Ragia

I. A few comments on the life of John Bekkos

The patriarch who connected his name with the Church Union of Lyons was John XI Bekkos. Even though his biography is quite well known, it is useful for the present study to review some of the facts of his life in a way that explains much of what follows.[2] Bekkos was born around 1225 in the Empire of Nicaea. Not much is known about his early life, except that he was George Babouskomytes' student.[3] He was ordained a priest very early in life and enlisted in the patriarchal clergy in order to become chartophylax of the patriarchate under Patriarch Arsenios and grand skeuophylax under Patriarch Joseph I. His positions ensured him authority and prestige; he was accordingly esteemed by the emperor, Michael VIII Palaeologos, who sent him as his envoy to Stefan Uroš in Serbia in 1269 and to Louis IX in Tunis in 1270.[4] As a grand skeuophylax and chartophylax

1. This paper was written as part of the postdoctoral research project entitled "Electronic database on the social history of Byzantium from the 6th to the 12th centuries: sources, problems and approaches," which was implemented within the framework of the Action "Supporting postdoctoral researchers" of the Operational Program "Education and lifelong learning" (Management Agency: General Secretariat for Research and Technology), and is co-financed by the European Social Fund (ESF) and the Greek State. The program was realized at the IBR/IHR/NHRF from April 2012 through March 2015.

2. A. Riebe, *Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel: Patriarch Johannes XI. Bekkos als Verteidiger der Kirchenunion von Lyon (1274)* (Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 8), Wiesbaden 2005, pp. 101 sq.; *ODB* 2, p. 1055; *PLP*, no. 2548; J. Gill, John Beccos, patriarch of Constantinople, 1275–1282, *Βυζαντινά* 7, 1975, pp. 251–66, here 253.

3. C. Constantinides, *Higher education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth centuries (1204–ca. 1310)* (Texts and studies of the history of Cyprus 11), Nicosia 1982, pp. 16–7; N. ΞΕΞΑΚΗΣ [N. Xexakes], *Ὁ Ἰωάννης Β' Βέκκος καὶ αἱ θεολογικαὶ ἀντιλήψεις αὐτοῦ*, Διατριβὴ ἐπὶ διδακτορίᾳ, Ἀθήνα [Athens] 1981, pp. 29–30; Riebe, *Rom* (quoted n. 2), p. 102-103; D. M. Nicol, The Greeks and the Union of the Churches : the preliminaries to the second Council of Lyons, 1261–1274, in *Medieval studies presented to Aubrey Guynn*, ed. by J. A. Watt, J. B. Morall, F. X. Martin, Dublin 1961, pp. 454–80, here 461.

4. Riebe, *Rom* (quoted n. 2), p. 103-105, 109; Xexakes, *Βέκκος* (quoted n. 3), p. 29-30. Cf. *Nicephori Gregorae Byzantina historia*, cur. L. Schopen, 1 (CSHB), Bonnae 1829, pp. 128–9. The author notes that

L'Union à l'épreuve du formulaire, éd. M.-H. Blanchet et F. Gabriel
(Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 51), Paris 2016

of the patriarchate, but also as an associate of both Patriarchs Arsenios and Joseph, John Bekkos also had a good reputation among his colleagues and exercised influence over the patriarchal clergy and the prelates of the Church. This is amply demonstrated by the grand logothete George Akropolites' exasperation: "the chartophylax is dragging the synod by the nose," he exclaimed when he realized the ease with which John Bekkos led the synod in the direction he wanted.[5] These facts are of some importance because they explain why Bekkos' patriarchate was secure and unthreatened on both the Arsenite and the Josephite fronts.[6] The emperor's decision to bring him over to his own side at any cost is to be understood as a carefully calculated move with the purpose of making use of his influence over the synod.[7] More than that, it appears that John Bekkos was indeed one of the very few persons—if not the only one—who actually could become patriarch of the Church of Constantinople without fearing for his position at the head of his Church. His subsequent elevation to the patriarchal throne in June 1275 can be considered as a great success on the part of Emperor Michael VIII Palaeologos.[8]

As a person, however, John Bekkos appears to have been very honest and candid.[9] He was not politically flexible; on the contrary, George Pachymeres' detailed narrative shows

Bekkos combined physical appearance and eloquence in a manner that appealed to emperors and archons (ὡς εἶναι βασιλεῦσι καὶ ἄρχουσι καὶ πᾶσι σοφοῖς λαμπρὸν περιλάλημα).

5. GEORGES PACHYMÉRÈS, *Relations historiques. 1, Livres I-III; 2, Livres IV-VI*, éd., introd. et notes par A. FAILLER, trad. française par V. LAURENT, 1 (CFHB 24/1–2), Paris 1984, p. 483.22–3; A. FAILLER, Chronologie et composition dans l'histoire de Georges Pachymérès, *REB* 39, 1981, pp. 145–249, here 222. This was recorded during the preliminary procedures to the council of Lyons (1273), when Michael VIII tried to have Bekkos removed from office by means of false accusations.

6. The Arsenites did not acknowledge the legitimacy of the successors of Patriarch Arsenios nor of all those prelates whom they had promoted to their ranks. The situation became more complex with the blinding of John IV Laskaris, which also put Michael VIII's right to the throne at risk. See Π. ΓΟΥΝΑΡΙΔΗΣ [P. GOUNARIDES], *Το κίνημα των Αρσενιατών (1261–1310) : ιδεολογικές διαμάχες την εποχή των πρώτων Παλαιολόγων*, Αθήνα [Athens] 1999, pp. 35 sq.; V. LAURENT, Les grandes crises religieuses à Byzance. La fin du schisme arsénite, *Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine* 26/2, 1945, pp. 225–313, here 225–30. The Josephites were formed during the procedures for the Union of Lyons. GOUNARIDES, *Κίνημα* (quoted above), pp. 95 sq., 108–11, argues that the Josephites were primarily identified with the patriarchal clergy, something which appears not that simple after the election of John Bekkos. Also see D. M. NICOL, The Byzantine reaction to the second Council of Lyons, 1274, *Studies in Church history* 7, 1971, pp. 113–46, here 117–8, 121; ID., Preliminaries (quoted n. 3), pp. 464–5; ID., *The last centuries of Byzantium, 1261–1453*, Cambridge 1994², pp. 62, 44–5; A. ΠΑΠΑΔΑΚΗΣ [A. PAPADAKIS], *Η χριστιανική Ανατολή και η άνοδος του παπισμού. Η Εκκλησία από το 1071 ως το 1453*, μὲ τὴ συνεργασία τοῦ J. MEYENDORFF, Αθήνα [Athens] 2003, pp. 332–3; H. EVERT-KAPPESOWA, La société byzantine et l'Union de Lyon, *BSl.* 10, 1949, pp. 28–41, here pp. 28–9. Bekkos is the only patriarch of the time whose legitimacy in office was not attacked by the Arsenites.

7. On these events see RIEBE, *Rom* (quoted n. 2), pp. 77–8, 105–8; A. PAPADAKIS, *Crisis in Byzantium : the Filioque controversy in the patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289)*, Crestwood NY 1977², pp. 18–9; XEXAKES, *Βέκκος* (quoted n. 3), pp. 35–7; H.-G. BECK, *Ιστορία της Ορθόδοξης Εκκλησίας στη βυζαντινή αυτοκρατορία*, 2, Αθήνα [Athens] 2004, pp. 143–5; GILL, John Beccos (quoted n. 2), pp. 254–5; FAILLER, Chronologie (quoted n. 5), p. 223; NICOL, Preliminaries (quoted n. 3), pp. 470–2; and the notes of G. RICHTER, Johannes Bekkos und sein Verhältnis zur römischen Kirche, *Byz. Forsch.* 15, 1990, pp. 167–217, here 181–3; V. LAURENT et J. DARROUZÈS, *Dossier grec de l'Union de Lyon (1273–1277)* (AOC 16), Paris 1976, pp. 38–41.

8. John Bekkos was elected patriarch on the 26th of May 1275 and was enthroned on the 2nd of June. See XEXAKES, *Βέκκος* (quoted n. 3), pp. 37–9; V. LAURENT, La chronologie des patriarches de Constantinople au XIIIe siècle (1208–1309), *REB* 27, 1969, pp. 129–49, here 145; LAURENT, Crises (quoted n. 6), p. 272. In Laurent's opinion the election of John Bekkos was perfectly legal also, because he would not be taken "ni pour un intrus ni pour un adultère."

9. PACHYMERES, 1 (quoted n. 5), p. 489.2.

that he was unable, as chartophylax, to manoeuvre and meet the conflicting requirements of Patriarch Joseph and of the emperor.[10] These characteristics explain why his relations with the emperor were at times so difficult.[11] His writings show that his reasoning was structured, but quite often they are colored with emotion, which clearly made an impact on his audience. His embracing of the Church Union was genuine and was not instigated by personal ambition; indeed, Bekkos was convinced not only of its political necessity, but also of its theological foundation, which is the very thing for which his opponents never forgave him and that Bekkos never renounced. Bekkos, however, was not responsible for the accomplishment of the Union in 1274. We may even wonder whether Bekkos' change of sides had a greater effect on the Church prelates than the resignation of Patriarch Joseph, which cleared the way for the Church of Constantinople to meet the emperor halfway.[12] The fact is that John Bekkos, as a chartophylax, wrote, signed and sealed with his seal the synodical document that was sent to Lyons in February 1274, but at the head of the Byzantine Church there appears the metropolitan bishop of Ephesus, Isaac. The collaboration of the prelates was later rewarded with the transfer of the jurisdiction over the patriarchal monasteries from the patriarchate to the country bishops. The measure was from the beginning considered favorable to Isaac.[13]

In his lifetime, John Bekkos wrote four confessions of faith. The first was written between February and April 1277. It is included in a letter addressed to Pope John XXI.[14] The second, dated April 1277, was the official adherence of the patriarch of Constantinople to the Latin Creed.[15] Both these documents are dependent on the synodical procedures

10. On the confrontations of John Bekkos with the emperor and the prelates see Riebe, *Rom* (quoted n. 2), pp. 111–2.

11. Beautifully summarized in Gill, John Beccos (quoted n. 2), pp. 255–6. Also on the personality of Bekkos, see Richter, Bekkos (quoted n. 7), pp. 212–7.

12. In a short note, Patriarch Joseph I made a commitment to abdicate if the result of the council of Lyons did not meet his requirements. See Laurent – Darrouzès, *Dossier grec* (quoted n. 7), pp. 26–8, no. 6 (previous edition in J. Gill, The Church Union of the Council of Lyons portrayed in Greek documents, *OCP* 40, 1974, pp. 5-45, here no. 3, pp. 20–2); Gounarides, *Κίνημα* (quoted n. 6), pp. 98–9. It is generally acknowledged that Bekkos' influence led to the emperor's agreement in 1273/4 with the Church of Constantinople. See Laurent – Darrouzès, *Dossier grec* (quoted n. 7), p. 26 n. 3; Riebe, *Rom* (quoted n. 2), pp. 77, 82; Failler, Chronologie (quoted n. 5), p. 224.

13. The metropolitan of Ephesus replaced the patriarch as the head of the synod; his name appears first in the document signed in February 1274 and sent to Lyons, with the formula *metropolita Ephesinus prehonoratus et exarcus totius Asiae, cum sancta synodo.* The other signatories were the metropolitans of Herakleia of Thrace, Sardis, Nicomedia, Nicaea, Chalkedon, Naupactus, Philadelphia, Thessalonica, Larissa, Tyana, Herakleia Pontica, Iconium, Caria, Corfu locum adimplens Myrilene, Athens locum tenens Philippoupolis, Rhodes, Serres, Amastris, Alania, Prusa, Madytos, Abydos, Christianoupolis, Selymbria, Mesembria, Apros, Achyraus, Pegae and Parion, Didymoteichon, Anastasioupolis, and the archbishops of Bizye, Kypsella, Garella, Derkos, Proconnese, Lopadion, Pergamon, Melenikon, Berroia, followed by the clerics of the patriarchate. See L. Pieralli, *La corrispondenza diplomatica dell'imperatore bizantino con le potenze estere nel tredicesimo secolo (1204–1282)* (Collectanea archivi vaticani 54), Città del Vaticano 2006, App. 2. The composition of this document was part of Bekkos' duties as chartophylax. According to Byzantine administrative practice the subscriptions of the prelates and the clerics that are mentioned in the beginning immediately followed Bekkos' subscription, as mentioned specifically at the end: see Pieralli, *Corrispondenza* (quoted n. 13), p. 413.173–7; J. Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια de l'Église byzantine* (AOC 11), Paris 1970, pp. 413–8. On the patriarchal monasteries see Pachymeres, 2 (quoted n. 5), p. 573.

14. Laurent – Darrouzès, *Dossier grec* (quoted n. 7), no. 19, pp. 478–85 (previous edition in Gill, Church Union [quoted n. 12], no. 8, pp. 34–41); Laurent, *Regestes I, 4*, no. 1432.

15. Pieralli, *Corrispondenza* (quoted n. 13), App. 3; Laurent, *Regestes I, 4*, no. 1433.

of February of the same year. Bekkos delivered his third profession, generally considered as "orthodox," to the court that was held against him in January 1283. This "orthodox" profession was apparently kept in the archives of the patriarchate and was inserted into Gregory II's *Tomos* from August 1285.[16] The fourth profession was written in a manifestly aggressive tone in October 1294, a couple of years before his death.[17] A copy of it was included in a manuscript that contained works of George Metochites. The document was recently edited in its complete version as the author's last will,[18] in which Bekkos leaves his few belongings to his two companions in exile, Constantine Meliteniotes and George Metochites.[19] Quite interestingly, the fourth profession confirms Bekkos' love of the classics, noted by Pachymeres:[20] among other things that were to be distributed to his companions upon his death figure texts of Thucydides, Herodotus, Lucian, Homer and Aristotle.[21] That a man educated in ancient Greek literature was elected patriarch of Constantinople, handled the Union of the Churches, and stayed true to his unionist convictions until his death may be certainly deemed a paradox of history, but not of human nature.

II. The procedures of 1273 and 1277

The procedures of 1277, which were formally completed with the official confessions of faith of the emperors and of the patriarch, can only be explained through Michael VIII's negotiations with the Church of Constantinople in 1273. Indeed, it appears that for the Byzantines the Church Union of 1274 was based on an "agreement among gentlemen," which Emperor Michael VIII had managed to reach with the prelates of the Church of Constantinople. The emperor guaranteed with a chrysobull that the Union would only comprise the primacy of the pope, the acknowledgement of his jurisdiction over the Church, and the restitution of his commemoration in the liturgy; the Creed and the

16. PG 142, col. 237–8; Laurent, *Regestes I, 4*, no. 1490; Papadakis, *Crisis* (quoted n. 7), pp. 157–8. More than thirty copies of the *Tomos* have survived. Laurent did not comment at all on Bekkos' profession in the document.

17. V. Laurent, La date de la mort de Jean Bekkos, *ÉO* 25, 1926, pp. 316–9. The author fixed the date at the end of March 1297.

18. S. Kotzabassi, The testament of Patriarch John Bekkos, *Βυζαντινά* 32, 2012, pp. 25–35 (previous, incomplete edition in PG 141, col. 1027–32). Also see Μ. Σ. Πατεδακησ [M. Patedakes], Οι διαθήκες των πατριαρχώντης πρώιμης Παλαιολόγειαςπεριόδου (1255–1309), *Θησαυρίσματα* 37, 2007, pp. 65–85. The full text is found in *Laurentianus Plut.* 7, 31, dated to the late 13th c. or the beginning of the 14th c. Kotzabassi (p. 26) thinks that the manuscript was written by "a scribe who belonged to the entourage of George Metochites;" considering that Metochites was also exiled at that time with Bekkos and that *Laurentianus Plut.* 7, 31 contains only works of Metochites, and since the author does not specify whether all the texts were produced by one hand, then in my opinion the possibility that this manuscript is an autograph of George Metochites should nor be rejected.

19. Constantine Meliteniotes is mentioned as Kostintzes and as Constantine the Sinaite, and is qualified as "having the place of a son," while George Metochites is qualified as servant (ὁ μὲν εἰς τάξιν υἱοῦ μοι λελόγισται, εἰς ὑπηρέτην δέ μοιὁ ἕτερος). See Kotzabassi, Testament (quoted n. 18), p. 34.50–1, 52, 61–2, 69.

20. Pachymeres, 2 (quoted n. 5), p. 489.5-6, notes that Bekkos was educated in the classics and only engaged in theology after his imprisonment in 1273 at the request of the emperor.

21. Kotzabassi, Testament (quoted n. 18), p. 34.52–8. Bekkos bequethed his books to Constantine. Cf. Constantinides, *Education* (quoted n. 3), p. 139, on similar works circulating in the Empire of Nicaea, and also G. Hofmann, Patriarch Johann Bekkos und die lateinische Kultur, *OCP* 11, 1945, pp. 141–64, here 159–61.

traditions of the Eastern Church would not be altered.[22] On the 24th of December 1273 the synod responded with another document,[23] in which the prelates accepted these terms, and undertook the obligation to depose immediately any Church member in violation of the agreement.[24] The document is a γράμμα or assurance (ἐπασφαλιζόμεθα)[25] signed by the members of the synod. After this development, the official document of the Church of Constantinople sent to Lyons contained the official recognition of Roman primacy by the prelates and the clerics of the Church of Constantinople, without any mention of appellate jurisdiction or the commemoration of the pope.[26] With it the Byzantine delegation carried to Lyons the emperor's full confession of faith, which reiterated many stipulations made by Pope Clement IV, and a simple confirmation letter from co-Emperor Andronicus II.[27] When the ambassadors returned from Lyons, the Union was formally instituted in Byzantium in a ceremony held in the Blachernae palace on the 16th of January 1275.[28]

What is to be noted from the events is that the emperor and the Church of Constantinople consciously excluded the theological aspect from discussions regarding the Union. Accordingly, theological discussions on the Creed were not accepted, justified,

22. Laurent – Darrouzès, *Dossier grec* (quoted n. 7), pp. 24–6 and no. 4, pp. 314–9 (previous edition in Gill, Church Union [quoted n. 12], no. 1, pp. 12–9); Dölger, *Regesten 3*, no. 2002b. See Κ. Γιαννακοπουλος [K. Giannakopoulos], *Ὁ αὐτοκράτωρ Μιχαὴλ Παλαιολόγος καὶ ἡ Δύσις, 1258–1282 : μελέτη ἐπὶ τῶν Βυζαντινο-λατινικῶν σχέσεων*, Ἀθῆναι [Athens] 1969, pp. 199–200; J. Gill, Notes on the *De Michaele et Andronico Palaeologis* of George Pachymeres, *BZ* 28, 1975, pp. 295–303 here 302–3; Gounaridis, *Κίνημα* (quoted n. 6), pp. 101–2; Nicol, Preliminaries (quoted n. 3), pp. 466, 474–6; Failler, Chronologie (quoted n. 5), pp. 224–6. Failler, Chronologie (quoted n. 5), pp. 228–30, maintains that Michael VIII issued two chrysobulls, the second addressed to the clergy for obtaining its consent. This, however, is not supported either by the content of the only surviving chrysobull or by Pachymeres' text alone, which contains a long digression on the handling of the patriarchal clergy, on which see below, esp. n. 188.

23. Laurent – Darrouzès, *Dossier grec* (quoted n. 7), no. 5, pp. 320–3 (previous edition in Gill, Church Union [quoted n. 12], no. 2, pp. 18–21). Laurent, *Regestes 1, 4*, no. 1428, confuses the synod of 1273 with that of 1277. See commentary in Riebe, *Rom* (quoted n. 2), pp. 80–2; Papadakis, *Χριστιανική Ανατολή* (quoted n. 6), pp. 337–40.

24. Laurent – Darrouzès, *Dossier grec* (quoted n. 7), pp. 321.34–323.11.

25. *Ibid.*, p. 321.30.

26. Pieralli, *Corrispondenza* (quoted n. 13), p. 411.113–32. See Riebe, *Rom* (quoted n. 2), pp. 82–3; B. Roberg, *Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon (1274)* (Bonner historische Forschungen 24), Bonn 1964, pp. 122–5, 141; H. Evert-Kappesowa, Une page de l'histoire des relations byzantino-latines : le clergé byzantin et l'Union de Lyon (1274–1282), *BSl.* 13, 1952–3, pp. 68–92, here 77.

27. Pieralli, *Corrispondenza* (quoted n. 13), nos. 12, 16; Dölger, *Regesten 3*, nos. 2006, 2072; J. Gill, *Byzantium and the papacy, 1198–1400*, New Brunswick 1979, pp. 121–2, 132–3, 136–8; Roberg, *Union* (quoted n. 26), pp. 125–6, 138–40; Giannakopoulos, *Μιχαὴλ Παλαιολόγος* (quoted n. 22), pp. 196–8; Papadakis, *Crisis* (quoted n. 7), pp. 15–8; Beck, *Ιστορία* (quoted n. 7), pp. 146–9; Papadakis, *Χριστιανική Ανατολή* (quoted n. 6), pp. 334–5; Nicol, Preliminaries (quoted n. 3), pp. 476–8; H. Evert-Kappesowa, Une page des relations byzantino-latines, *BSl.* 16, 1955, pp. 297–317, here 300–2, 306; Failler, Chronologie (quoted n. 5), pp. 231–2 and n. 41. The letter of Pope Clement is edited in A. Tăutu, *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X (1261–1276) e regestis Vaticanis aliisque fontibus* (Fontes. Pontificia commissio ad redigendum codicem iuris canonici Orientalis. Series 3, 5/1), Roma 1953, no. 23 (see the confession in pp. 65–7).

28. Pachymeres, 2 (quoted n. 5), p. 511. See Riebe, *Rom* (quoted n. 2), pp. 87–8; Gounarides, *Κίνημα* (quoted n. 6), p. 101; Failler, Chronologie (quoted n. 5), p. 232; Giannakopoulos, *Μιχαὴλ Παλαιολόγος* (quoted n. 22), p. 205; Nicol, *Last centuries* (quoted n. 6), pp. 53–7; Evert-Kappesowa, Relations (quoted n. 27), p. 309; K. Setton, *The papacy and the Levant (1204–1571). 1, The thirteenth and the fourteenth centuries*, Philadelphia 1976, pp. 116–7, 120.

or even academically desired. It is apparently on these terms the Church was "at peace,"[29] as George Pachymeres recorded after these events had been completed: the popular saying, however, μὴ ἄψῃ, μὴ θίγῃς, condensed the complicated situation into two tiny phrases.[30] Only time would tell whether this handling would be enough to maintain peace within the Church, and whether a simple decision would be enough to check the opposition of Arsenites and antiunionists. But more than that, the way in which the Union was implemented meant that the responsibility for its theological aspects would fall directly on those who signed a confession of faith, meaning on Michael VIII, Andronicus II, and John XI Bekkos. Consequently it is they who would be in due time held liable for the Union of 1274.[31] Undoubtedly the emperor calculated that there would be time enough to renounce the Union, had his political goals been achieved, but in the end time was not on his side. Perhaps Michael Palaeologos' gravest tactical mistake of the period 1273–82 was to take for granted the obedience of the unionists, of whom he demanded that they silently tolerate the accusations of opposing parties.

The subjects dealt with by the synod of 1277 resulted from the demands of Pope Innocent V, who insisted that the emperors take a corporal oath[32] repeating the confession of 1274, and make a public proclamation of the Union. Church prelates, clerics and lay archons also had to sign a confession of faith, something which had up to that time been avoided; the clergy had to celebrate mass with the *Filioque* addition to the *Credo*.[33] Pope Innocent's death in late July 1276 had delayed the departure of the Roman delegation and his letters reached Byzantium with the embassy of John XXI, after February 19th and before the beginning of April 1277. However, Michael VIII was well aware of the intentions of the Holy See of Rome because his ambassadors had returned in late summer or early autumn 1276.[34] Now, Michael VIII was one of the most realistic rulers that ever ascended the throne of Byzantium. To him it was quite clear that it would have been impossible to extract confessions from individuals, as the pope wished, without this giving rise to vigorous protests that would be difficult to overcome; more than that, the pope's demand infringed on Byzantine "constitutional" praxis: feudal oath was common in the West, but not in Byzantium; individuals were not allowed to vow their allegiance and obedience

29. PACHYMERES, 2 (quoted n. 5), p. 495.2.

30. *Ibid.*, p. 511.16–7; RIEBE, *Rom* (quoted n. 2), p. 88; GILL, Church Union (quoted n. 12), pp. 43–4. The phrase is metaphorical and means "do not touch, do not discuss."

31. EVERT-KAPPESOWA, Relations (quoted n. 27), p. 306, and PAPADAKIS, *Crisis* (quoted n. 7), p. 16, maintain that the Union was a "personal" affair for Michael VIII. Also see J. BOOJAMRA, The Byzantine notions of the "ecumenical council" in the fourteenth century, *BZ* 80, 1987, pp. 59–76, here 63–5.

32. "Corporal oath" or in Latin *iuramentum corporale*, also known as *sacramentum corporale*, is even today a solemn oath taken by touching the cloth that covers consecrated elements, such as the Eucharist, the Cross, etc. See *Webster's revised unabridged dictionnary*, 1913, s.v. "corporal." Also *Glossarium mediae et infimae Latinitatis conditum a C. Du Fresne Domino Du Cange auctum a monachis ordinis S. Benedicti*, ed. nova aucta pluribus verbis aliorum scriptorum a L. FAVRE, Niort 1883, 2, p. 577, s.v. *corporalis*.

33. These demands are contained in Pope Innocent's letter of May 1276. See A. TĂUTU – F. DELORME, *Acta Romanorum pontificum ab Innocentio V ad Benedictum XI (1276–1304) e regestis Vaticanis aliisque fontibus* (Fontes. Pontificia commissio ad redigendum codicem iuris canonici Orientalis. Series 3, 5/2), Roma 1954, no. 4, pp. 7–8.

34. ROBERG, *Union* (quoted n. 26), pp. 174–8. The delegation of Pope John XXI was led by Jacob of Ferentino and Gaufried of Turin. See ROBERG, *Union* (quoted n. 26), p. 182; LAURENT – DARROUZÈS, *Dossier grec* (quoted n. 7), p. 74; GIANNAKOPOULOS, *Μιχαὴλ Παλαιολόγος* (quoted n. 22), p. 227; GILL, *Byzantium* (quoted n. 27), pp. 164–8; SETTON, *Papacy* (quoted n. 28), pp. 124–6; EVERT-KAPPESOWA, Relations (quoted n. 27), pp. 309–10. The Byzantine delegation of 1275 was led by George Metochites.

to anyone other than the emperor or they faced charges of treason.[35] However, even if the Byzantines were reluctant to take the oath on any occasion, testimonies about it are abundant, because Byzantium had already incorporated the oath into its legal procedures in the 7th c.; the oral form is also attested in a few legal texts as a "corporal oath," but a written oath was even more formal and binding in a legal context.[36] On the other hand, the demands of the pope on this occasion directly contradicted the promises given to the Church by Michael VIII in 1273; it was one thing to recognize the jurisdiction of the pope, and completely another to proceed to actions that de facto diminished the authority of the patriarch of Constantinople.[37] For these reasons the convocation of a synod was the only option that appeared possible at that time and would hopefully produce an outcome that could not be contested, either by the pope or by the participants. That there was no unanimity among them is quite clear from the fact that three separate documents were signed. But in the end, Michael VIII hoped that the synod would give him considerable negotiating latitude within and outside the borders of the empire.

In these conditions, the synodical file of 1277 was composed of three documents of a manifestly political character,[38] which follow the principles of the agreement of 1273. That the outcome of the synod was destined from the very beginning to be communicated to the pope is made clear by the repetition of the recognition of papal primacy, which is contained in two of them. The documents were aimed at clarifying to the pope, first, how strong the internal opposition was, and second, that the emperors and Patriarch John XI Bekkos exercised enough persuasion and power to suppress oppositional movements and to take every step necessary in order to sustain the Union. For this reason all three documents take the form of legal texts, which are legally binding for the signatories.

The *Tomographia*,[39] signed by metropolitans and bishops on the 19th of February 1277, is concerned with the penalties imposed on dissidents. In the first part of the *Tomos* the synod duly repeats its recognition of Roman primacy, "which had been bestowed on the apostolic See of old." A brief expression emphasizes that the prelates supported the

35. N. Svoronos, Le serment de fidélité à l'empereur byzantin et sa signification constitutionelle, *REB* 9, 1951, pp. 106–42.

36. Byzantium introduced the oath as an acquittal from an offence and even from the charge of heresy in the Sixth Ecumenical Council (680/1), with the condition that there be no other evidence to prove someone's Orthodoxy. In its written form the oath was a confession of faith, while in its oral form it was characterized as ὅρκος σωματικός, and was taken by placing one's hand on the Gospel. See Σ. Τρωιανος [S. Troianos], Η εκκλησιαστική διαδικασία μεταξύ 565 και 1204, *Επετηρίς του Κέντρου ερεύνης της ιστορίας του ελληνικού δικαίου* 13, 1966, pp. 3–146, here 106–7, 109. Also see Darrouzès, *'Οφφίκια* (quoted n. 13), pp. 443–50; Δ. Κ. Παπαδατου [D. K. Papadatou], *Η συμβιβαστική επίλυση ιδιωτικών διαφορών κατά τη μέση και ύστερη βυζαντινή εποχή* (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, Athener Reihe 9), Αθήνα – Κομοτηνή [Athens – Komotini] 1995, pp. 91–7; Π. Γουναριδης [P. Gounarides], 'Ορκος και αφορισμός στα βυζαντινά δικαστήρια, *Βυζαντινά σύμμεικτα* 7, 1987, pp. 41–57; Ε. Σαραντη [E. Sarade], Ο όρκος στα βυζαντινά συμβόλαια (9ος-15ος αι.), in *Τόμος τιμητικός Κ. Ν. Τριανταφύλλου*, Πάτρα [Patras] 1990, pp. 385–97. Also see, recently, O. Delouis, Église et serment à Byzance : norme et pratique, in *Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam) : parole donnée, foi jurée, serment*, éd. par M.-F. Auzépy et G. Saint-Guillain, Paris 2008, pp. 211–46. A written oath is not at all rare in all types of documents. While Emperor Justinian generally forbade oath giving with Novel 77, Empress Irene instituted the subscription of witnesses in legal documents and this became the main probative value of the authenticity of a document in middle Byzantium.

37. Cf. Pachymeres, 2 (quoted n. 5), pp. 495.16–22, 505.18–9.

38. Laurent – Darrouzès, *Dossier grec* (quoted n. 7), nos. 16, 17, 18 (previous edition in Gill, Church Union [quoted n. 12], nos. 5, 6, 7).

39. Laurent – Darrouzès, *Dossier grec* (quoted n. 7), p. 467.32; Laurent, *Regestes 1, 4*, no. 1431.

emperors' decisions (τῇ τούτων γνώμῃ ἐξακολουθησάντων). For the synod of the orthodox bishops the agreement made on the 24th of December 1273, was still standing, the Union had been completed, and therefore there was no reason to analytically reaffirm their compliance with those terms.[40] Any other subject, such as the theological aspects of the Union and adherence to the Latin Creed, that was not comprised in the agreement of 1273—in fact these had specifically been excluded—was simply a non-issue. Following the decisions of 1273, the synod of 1277 repeated the penalty of deposition and, in addition, decreed excommunication and anathema for those who rebelled against the Union, regardless of their social status.[41]

The other two documents of the synodical file, signed by the clerics of the patriarchate and by the archons of the palace, are remarkable for their content. They are both to be regarded as assurances, certificates or statements and are styled as such by the copyist (ἔγγραφος ἀσφάλεια).[42] The *asphaleia* is a particular type of document that is commonly found in private disputes files. By this certificate the signatories guarantee that they will uphold an agreement made with the other party.[43] In their document, the clerics affirm that they support the decisions reached by the synod; moreover, they declare that they endorse the primacy of the pope and that, in conformity with the decisions of the synod, they consider as excommunicated all those who refuse to do the same and break away from the body of the Church;[44] most importantly, they guarantee that they will support the patriarch and the synod of prelates in all things.[45] This addition is apparently the reason for composing the document: through the *asphaleia* the patriarch appears to have strengthened his position regarding contact with Rome and regarding the Union in particular.

The palace archons' document differs significantly from the other two. It describes how insolence and contempt for the emperor and his people culminated after the Union. The situation apparently worsened when the opposing parties (pro-imperial and unionists, and antiunionists, therefore not really supporters of the emperor) called each other schismatics. For this reason the archons decided to restore "concord" (ὁμόνοια) and appropriate "acclaim" (εὐφημία) to the emperor.[46] In the acclamation that follows the archons wish longevity, victories, peace and salvation to the emperors and undertake the obligation to maintain their faith and good will toward the people of the emperor; all those who dare speak in blasphemy against the emperors will be forever cursed.[47] The *asphaleia* of the archons makes no mention of the synod. Considering that this document too was probably sent to Rome, it can be concluded that it was destined to lay before the pope a clear statement

40. Laurent – Darrouzès, *Dossier grec* (quoted n. 7), pp. 463.14-465.3.

41. *Ibid.*, pp. 78–9, 467.12–27. A provision abour those who repented is included.

42. *Ibid.*, pp. 469, 475.

43. The document signed by the clerics contains the term ὑπόσχεσις (promise) (*ibid.*, p. 469.13: ὑπισχνούμεθα). The second document, that of the palace archons, contains by implication the terms γνωμοδότησις (consultatory response), ἀπόφασις (decision), ἐξασφάλισις (assurance), but also *tomos* (*ibid.*, pp. 475.13, 477.7, 10, 11). On this type of document see Papadatou, *Επίλυση* (quoted n. 36), pp. 22–5, 43–8. The *asphaleiai* are documents signed by the party that is considered more liable to break the agreement, in other words the party that compromises.

44. Laurent – Darrouzès, *Dossier grec* (quoted n. 7), p. 469.9–21.

45. *Ibid.*, p. 469.10–2. The document is not a "profession," as characterized by V. Laurent, Les signataires du second synode des Blakhernes (été 1285), *ÉO* 26, 1927, pp. 129–49, here 140.

46. Laurent – Darrouzès, *Dossier grec* (quoted n. 7), p. 475.1–13.

47. *Ibid.*, pp. 475.14–477.9.

of the archons' support for Michael VIII and his dealings. An acknowledgement of papal primacy, or indeed a confession of faith, would have no place in it.

The result of the synod of 1277 as portrayed in the corresponding documents should not be underestimated: it is in reality a declaration of loyalty to the emperor and to the patriarch by their people. Having to deal with a situation that anticipated sedition, the emperor managed to obtain the political support of his archons, and to secure the support of the prelates and clerics for the patriarch in a manner that was legally binding for the participants who did sign the documents, and had grave consequences, for those who did not. This affair was concluded in writing through synodical procedures that followed a long established Byzantine administrative tradition, thereby validating the decisions reached in the most official manner. It was a significant victory on the internal front and a direct consequence of the way that the Union of Lyons had been achieved in 1273/1274. The fact that the documents bound the signatories to a specific pre-decided course of action regarding the Union is amply demonstrated by the removal of the signatures of prelates and archons from the corresponding copies of the documents that still survive today. Those signatures obviously compromised the position of the participants of the synod; on the contrary, the signatures of the patriarchal clerics were left at the end of their own *asphaleia*, apparently because the antiunionists wanted to use this evidence to obtain their cooperation in the events that followed the death of Michael VIII.[48]

There is absolutely no reason to assume, as Laurent did, that another synod, held shortly after the synod of February 1277, ended with the prelates making a full confession of faith, similar to those of Bekkos and of the emperor.[49] Such a confession was simply never written and never sent to Rome, not even in 1274—if it had been, Rome would have kept it piously in its archives. It appears that for the Byzantines the Union of Lyons was completed in accordance with the decisions of 1273/1274, so a detailed repetition of the concessions to the pope was not needed. The decisions of 1277, on the contrary, gave the patriarch full authority to proceed with the details in a manner that would presumably please the Holy See of Rome. Indeed, the dealings of 1277 gave some latitude to the emperor and to the patriarch for deliberating with Rome, but whether it would be deemed satisfactory by the pope was a whole different issue.

III. The first and the second confession of John Bekkos

These, then, were the subjects discussed in the synod of 1277, and this is the file that was completed by Bekkos' letter containing his first profession of faith. It becomes clear that none of the signatories of 1277 claimed any responsibility for what followed. The Church officially recognized the primacy of the pope in the synodical document sent to Lyons, and repeated its recognition three years later. Considering that the Church in the agreements of 1273 had formally approved the re-establishment of the primacy, jurisdiction and commemoration of the pope, it may be doubted whether these omissions in the official documents indeed point to a severe restriction of papal rights in comparison to what

48. *Ibid*, pp. 20–4, 79–80 and 462 n. 1. I do not agree with Laurent's estimation, which is shared by Darrouzès, that George Moschabar removed the signatures from the documents in 1288–9. Also see below, esp. n. 186.

49. Laurent, *Regestes I, 4*, no. 1434; Xexakes, *Βέκκος* (quoted n. 3), pp. 40–1; Failler, Chronologie (quoted n. 5), p. 231; Riebe, *Rom* (quoted n. 2), p. 81, speaks of a "series of synods" that were held in Constantinople in 1277.

John XI Bekkos offers the pope in his confessions, as has been pointed out recently.[50] However, the prelates were hardly innocent. The handling of the political and ecclesiastical administration in Constantinople leads to the conclusion that, with their signatures, the prelates authorized Michael VIII and John XI Bekkos to take any step necessary towards accomplishing the Union. Nevertheless, instead of their people's adherence to the Latin Creed, the emperor and the patriarch only had a political compromise to offer to the pope: their personal letters and confessions were expected to substitute for all the omissions noticed in the official synodical documents of 1277.

The content of Bekkos' first letter, which was written after the papal emissaries of 1276/1277 had reached Constantinople,[51] is based on the decisions of the synod[52] and can be divided into three parts: first comes the recognition of papal primacy;[53] there follows a report on the outcome of the synod that lays emphasis on the social aspect of the conflict and on the danger that this posed for political stability in Byzantium.[54] The final part contains a brief confession of faith.[55]

The letter begins with the acceptance of the Union, called εἰρήνη ("peace, pacification"), or ὁμόνοια ("concord"),[56] which had been accomplished in the Council of Lyons with the emperor's systematic struggles (ἀγῶσι).[57] The insistence on Emperor Michael VIII's efforts for the accomplishment of the Union works in a twofold manner: it bolsters the emperor's profile and it serves as a justification for the prelates' concession to his will. Open recognition of this "peace and concord" is offered to Pope John XXI as an acknowledgment of his own zeal and efforts in accomplishing peace between the Churches. In addition, the pope is recognized as worthily occupying the throne of Rome, which for this reason was granted to him by God.[58] In this reasoning, official recognition of papal "primacy and privileges" (τὰ πρεσβεῖα καὶ προνόμια) is only an almost natural effect of peace and harmony, since, as the patriarch notes, these had always (ἀρχῆθεν, ἀνέκαθεν)[59] been bestowed on the pope.[60] This meant that the Church of Constantinople after the Union wholeheartedly (ὅλῃ ψυχῇ καὶ γνώμῃ) recognized the primacy and appellate jurisdiction and re-established the commemoration of the pope in liturgies.[61] This part is a shorter version of the official argumentation of the pro-unionist party as it is known from the documents of 1273/1274.[62] Behind expressions that are elaborate and, admittedly, flattering for the pope, lies the Byzantines' desire to justify their choice for Church Union, and to smooth

50. See LAURENT – DARROUZÈS, *Dossier grec* (quoted n. 7), pp. 317.6–10, 321.16–9; PIERALLI, *Corrispondenza* (quoted n. 13), pp. 223.178–95, 411.125–32; RIEBE, *Rom* (quoted n. 2), pp. 82–7, 200–3. Cf. EVERT-KAPPESOWA, Relations (quoted n. 27), p. 306; EAD., Clergé (quoted n. 26), pp. 77–8.

51. LAURENT – DARROUZÈS, *Dossier grec* (quoted n. 7), p. 479.14–5.

52. *Ibid.*, p. 80.

53. *Ibid.*, pp. 479.1–481.8.

54. *Ibid.*, pp. 481.9–483.18.

55. *Ibid.*, pp. 483.19–485.26.

56. *Ibid.*, pp. 479.6, 481.1, 6. On the concept of εἰρήνη and ὁμόνοια in Bekkos see RICHTER, Bekkos (quoted n. 7), pp. 176–9.

57. LAURENT – DARROUZÈS, *Dossier grec* (quoted n. 7), p. 479.8–9.

58. *Ibid.*, p. 479.22: [...] κατ' ἀξίαν καὶ τὸν ὑψηλὸν τοῦτον καὶ μέγαν θρόνον ὁ θεὸς δεδώρηται [...] RIEBE, *Rom* (quoted n. 2), pp. 202–3, perceives this expression as recognition of the pope's appointment *gratia dei*.

59. LAURENT – DARROUZÈS, *Dossier grec* (quoted n. 7), pp. 479.13, 481.6–7, 483.10.

60. *Ibid*, pp. 479.10–4, 481.2–8.

61. *Ibid.*, p. 481.9–15. See RIEBE, *Rom* (quoted n. 2), pp. 202–3.

62. Cf. LAURENT – DARROUZÈS, *Dossier grec* (quoted n. 7), p. 317.3–16, 22–9.

out the difficult points of the agreement such as the appellate jurisdiction that the Church of Constantinople restored to the Holy See of Rome. In the Byzantine perception, it is the Byzantine Church that welcomes the Church of Rome into its communion, not the opposite.[63]

John Bekkos then continues with a report on the dealings of the recent synod by placing the blame for the social unrest in Byzantium on Satan.[64] The report, the details of which will be examined below, is placed in the document because it justifies the Byzantines' position with regard to the full implementation of the Union in Byzantium. Bekkos then proceeds with the confession of faith, explaining that what he has written up to this point has the full support of the synod.[65] Bekkos means that the synodical *Tomographia*, summarizing the conclusions of the synod and containing no stipulations regarding dogmatic issues, still authorized him to proceed. In my opinion there can be no doubt that every participant of the synod was fully aware that a confession of faith would follow. Consequently John XI Bekkos speaks on behalf of his synod by claiming that his profession will convince the pope that the Church of Constantinople acknowledges and accepts the Orthodoxy of the Church of Rome.[66]

The text lays emphasis on the substance and nature of the Son,[67] because these clarify, and, in the reasoning of John XI Bekkos, justify, the procession of the Holy Spirit from Father and Son. The patriarch's argument is simple: the Son is "eternal" like the Father (συναΐδιος), is "of the same substance" (ὁμοούσιος), and has all His qualities, except one: *He is not a Father* (δίχα μόνου τοῦ εἶναι πατήρ). The Father is the cause of all earthly and celestial things (δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν οὐρανῷ καὶ τὰ ἐπὶ γῆς). The Holy Spirit is recognized as "connatural" (of the same nature) and "consubstantial" (of the same substance) to the Father, and proceeds "from the Father through the begotten Son" (διὰ τοῦ Υἱοῦ γεννηθέντος). It follows that "by nature" and "by substance" the Holy Spirit comes from the Son as well ([...] πρόεισι μὲν ἐκ τοῦ πατρός [...] πρόεισι δὲ καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, καθάπερ ἀμέλει καὶ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός). Bekkos' phrasing has been characterized as "un exercice de style": however, Bekkos uses synonyms for emanation as an explanation and justification of his arguments, not the opposite. In other words, Bekkos needs the synonyms to explain his theological position, but they are not substitutes for it.[68] In effect, the patriarch skilfully avoids expressions that would imply that the Son is the *cause* of the emanation for the Spirit, thus circumventing the main antiunionist argument, namely, that according to this theory there would be two sources of emanation, and two causes for the procession of the Holy Spirit. But more than that, Bekkos' first confession offers a formal justification of the *Filioque* grounded on the *substance*, the ὁμοούσιον ("consubstantial"), of the Son and

63. Riebe, *Rom* (quoted n. 2), p. 312; F. Dvornik, *Byzantium and the Roman primacy*, New York 1966, p. 156.

64. Laurent – Darrouzès, *Dossier grec* (quoted n. 7), pp. 479.1–8, 481.16–9. See Richter, Bekkos (quoted n. 7), p. 172.

65. Laurent – Darrouzès, *Dossier grec* (quoted n. 7), p. 483.10–3.

66. *Ibid.*, p. 483.10–8.

67. *Ibid.*, pp. 483.24-485.8. Lines 485.9–18 are devoted to the doctrine of the procession of the Holy Spirit and lines 483.19–23 are devoted to the Father.

68. Laurent – Darrouzès, *Dossier grec* (quoted n. 7), p. 484, n. 1; Riebe, *Rom* (quoted n. 2), pp. 184–7. Cf. Georges Pachymérès, *Relations historiques. 3, Livres VII-IX*, éd., trad. française et notes par A. Failler (CFHB 24/3-4), Paris 1999, pp. 37.32–39.2, who comments on the multitude of synonyms used by Bekkos, not without some irony. Also see Riebe, *Rom* (quoted n. 2), pp. 184–7, 209; Papadakis, *Χριστιανική Ανατολή* (quoted n. 6), pp. 350–1.

the Father. But in Bekkos' reasoning the Son is *not* a Father, and only the Father is the *cause* of all creation. By distinguishing the qualities of the Son, Bekkos avoids diffusing the persons of the Trinity.[69]

John XI Bekkos' letter completed the set of synodical documents that would be sent to Rome. Its content invites the interpretation that Bekkos also had an audience within the empire; he strove to maintain Orthodoxy in the way that he understood and accepted it, and he probably thought that it would not stir up discussions on doctrinal issues. There can be only estimates about the diplomatic contacts that followed with the emissaries of the pope. While it is possible to detect points that may have been specifically demanded of the Byzantines, the contents of the talks elude us. In any case, it appears that there was no particular pressure exercised by the papal legates in order to extract the official confessions. The talks, and the entire deliberations of February-April 1277, ended with new professions of faith, signed by Emperor Michael VIII, co-Emperor Andronicus II, and Patriarch John XI Bekkos.[70] The documents of April 1277 were directly dependent on Emperor Michael's official confession of 1274. The imperial confession of 1277 is saved in four original Latin copies of which one is considered to be the first original and bears the gold seal of the emperor.[71] The confession of Andronicus II is a copy of Michael's confession of 1277.[72] In the imperial confessions the oath taken by George Akropolites in Lyons, a "corporal oath," is added with adjustments into the end.[73]

The official confession of the patriarch of Constantinople, dated April 1277, is saved in its Greek and Latin originals[74] and can be roughly divided into three parts. The first contains the acceptance of the Union and the recognition of primacy, the second contains the confession of the Latin Creed, and in the third part the patriarch accepts as orthodox the customs and traditions of the Church of Rome. Of these the third section is a copy of the imperial confession, and the first section, which also derives from it, comprises significant alterations and adjustments. The main part, the confession itself, contains

69. RIEBE, *Rom* (quoted n. 2), pp. 156–61, 164–7; P. GILBERT, Not an anthologist : John Bekkos as a reader of the Fathers, *Communio* 36, 2009, pp. 259–94, here 284–5; PAPADAKIS, *Crisis* (quoted n. 7), pp. 64–5, 67–70, 88; T. ALEXOPOULOS, The Byzantine *Filioque*-supporters in the 13[th] century John Bekkos and Konstantin Melitiniotes and their relation with Augustine and Thomas Aquinas, *Studia patristica* 68, 2013, pp. 381–95. Bekkos' approach is a combination of Cappadocian and Augustinian theology. By emphasizing on the Son and distinguishing Him from the Father, the patriarch avoids diffusing the persons within the substance. This was the main antiunionist argument, which is of Photian origin; in Photius' theology, two emanation sources would point either to Arianism (division of persons) or to Sabellianism (confusion of persons). In orthodox theology the individuality of the three persons of the Trinity is a key concept for understanding its nature.

70. GILL, *Byzantium* (quoted n. 27), pp. 165–9; LAURENT– DARROUZÈS, *Dossier grec* (quoted n. 7), p. 80.

71. PIERALLI, *Corrispondenza* (quoted n. 13), no. 20. See ROBERG, *Union* (quoted n. 26), pp. 184–5; DÖLGER, *Regesten 3*, no. 2028.

72. PIERALLI, *Corrispondenza* (quoted n. 13), no. 21; DÖLGER, *Regesten 3*, no. 2073. Andronicus' document is saved in its original Greek form and in two original Latin copies. The documents, by being reproduced each time after 1274 with or without adjustments, display a rather complicated diplomatic history that lies beyond the scope of interest of the present study. See however the comments of DÖLGER, *Regesten 3*, no. 2006; PIERALLI, *Corrispondenza* (quoted n. 13), pp. 219–23, esp. n. 2; GILL, Church Union (quoted n. 12), pp. 5–6. Also see below, n. 186.

73. George Akropolites' oath, taken in Lyons on behalf of Emperor Michael VIII, is published in PIERALLI, *Corrispondenza* (quoted n. 13), no. 17. Cf. PIERALLI, *Corrispondenza* (quoted n. 13), p. 320: [...] *ut affirmet, ratificet per corporale sacramentum imperium nostrum ea quae magnus logotheta iuravit* [...]

74. PIERALLI, *Corrispondenza* (quoted n. 13), App. 3; LAURENT, *Regestes I, 4*, no. 1433; ROBERG, *Union* (quoted n. 26), pp. 186–7.

similar expressions and even copies phrases from the imperial text, but its theological composition is quite elaborate[75] and follows the principles contained in *Cum sacrosancta*.[76] The subjects treated in Bekkos' confession on the whole are arranged in reversed order, which means that he exercised freedom of composition.

The confession of John XI Bekkos is styled as a simple γραφή or λίβελλος πίστεως, the latter term only placed at the beginning of the profession.[77] The first part is an extended version of his letter, in which submission and primacy are developed and specified. Bekkos, once again stating that he is writing with the support of the synod, offers appropriate acclaim and "submission" (προσκύνησιν) to the pope and asks for his blessing.[78] The patriarch declares that the synod had completed the Union dealings; the imperial confessions of faith, which contained the requested vows (meaning the "corporal oath" of George Akropolites), amply "certified the Union of the Churches in perfect faith and with precise communication." Exactly how the Union was sanctioned by the Church of Constantinople was contained in the *Tomos*, on which the prelates placed their signatures, which had "power of oath."[79] Once again bureaucratic terminology is apparent in terms current in legal documents, such as βεβαίωσιν ("confirmation"), ὁρκωμοτικοῦ ("written oath"), ἐπιστώσατο ("certified"), ὅρκου δύναμιν ἐχούσαις οἰκειοχείροις ὑπογραφαῖς ("signatures by their own hand, which have power of oath").

Bekkos then proceeds to clarify the different aspects of primacy, which had been confirmed and sanctioned by previous emperors and patriarchs according to Church law (κανονικῶς), and had been demonstrated by the submission (ὑπακοήν) of the fathers in the Councils of the Church. To the "extreme and perfect primacy and authority" (ἄκρον καὶ τέλειον πρωτεῖον καὶ ἀρχήν) over all the "Catholic Church" is acknowledged ***plenitudo potestatis*** (μετὰ πλήρους ἐξουσίας), which comprises the authority of the pope in matters of faith (περὶ τῆς πίστεως), and canonical jurisdiction (κρίσιν) over other sees.[80] Furthermore, all the privileges granted to other Churches and confirmed by the emperors are declared void (οὐκ ἄλλως ἔσχον τὸ στέργον) if not otherwise sanctioned by the pope.[81] The meaning of this stipulation was completely different in the imperial confessions;[82] it was based

75. The opening of the imperial confession of 1274, which is also comprised in the imperial documents of 1277 and mentions the names of the emissaries of Pope Innocent V, is completely omitted in Bekkos' confession.

76. See below, especially n. 88.

77. PIERALLI, *Corrispondenza* (quoted n. 13), pp. 419, 420, 421. For diplomatic observations on the letter of the patriarch see DARROUZÈS, *'Οφφίκια* (quoted n. 13), pp. 395–9.

78. PIERALLI, *Corrispondenza* (quoted n. 13), p. 418: [...] μετὰ πάσης τῆς περὶ ἐμὲ ἱερᾶς καὶ ἁγίας συνόδου τὴν ὀφειλομένην προσαγορείαν τῇ {ἡ}ὑμετέρα ὑπακοῇ, προσκύνησίν τε καὶ εὐχῶν αἴτησιν [...] (I am obliged to amend the text here); LAURENT, *Regestes I, 4*, p. 225.

79. PIERALLI, *Corrispondenza* (quoted n. 13), p. 419.

80. *Ibid.*, p. 420.

81. *Ibid.*, pp. 420–1.

82. Cf. *ibid.*, pp. 233–4, 317 (Michael's confessions), 333 (Andronicus' confession in Greek, which exactly reproduces Michael's text—and in fact its Latin version is its exact translation): πρὸς ταύτην οὕτω τὸ τῆς ἐξουσίας πλήρωμα συνίσταται, ὅτι τὰς ἑτέρας ἐκκλησίας καὶ τὰς πατριαρχικὰς ἐξαιρέτως, ἐν διαφόροις προνομίοις αὕτη ἡ τῆς 'Ρώμης ἐκκλησία τετίμηκε, τοῦ ἰδίου πλὴν πρεσβείου, τὸ μὲν ἐν ταῖς γενικαῖς συνόδοις, τὸ δὲ και ἔν τισιν ἄλλαις ἀεὶ σωζομένου. See RICHTER, Bekkos (quoted n. 7), pp. 206–8; ROBERG, *Union* (quoted n. 26), pp. 58–9; BECK, *Ιστορία* (quoted n. 7), p. 138. According to PAPADAKIS, *Χριστιανική Ανατολή* (quoted n. 6), pp. 232 sq., esp. 236–8 and 336, this stipulation is interpreted as the acceptance that Rome is the source of all the honors and privileges of all Churches. However, the text in both versions, Greek and Latin, does not support such an interpretation.

on a condition of Pope Clement, that commanded the extension of his jurisdiction over other Churches, patriarchal in particular, as this had been verified in the Councils.[83] It is not known why Bekkos made such an important addition to the original texts. In Pope Gregory X's epistles, the interest of the Holy See of Rome for the sees of Jerusalem, Cyprus and Serbia is quite evident.[84] Consequently it appears that John XI Bekkos' specification was probably a request of the emissaries. This conclusion indicates that the restriction on papal *plenitudo potestatis* in the imperial confession of 1274 had been noticed in Rome. In any case, it is far-reaching to assume that the patriarch acted on his own initiative. From the Byzantine point of view all matters concerning the internal affairs of the Churches belonged to the jurisdiction of each prelate, be he patriarch or archbishop.[85] Without officially subjecting other Churches to Rome, Bekkos here appears to be giving the pope a diplomatic advantage, namely the power to negotiate Rome's standing in relation to foreign Churches.

Bekkos then continues with the profession itself. He explains that, because of the time that has elapsed since the schism, some have come to believe that there is a dogmatic difference between the Churches. His profession aims at dissolving this misapprehension. Bekkos here elaborates on the doctrine of the incarnation of the Son and of the procession of the Holy Spirit. In accordance with orthodox theology he qualifies the Son as the "one and only Word, eternal Son of the Father, beginning from beginning, light from light, God from God, *pantokrator* from *pantokrator*, indistinguishably equal to the Father who has begotten him" (λόγον μονογενῆ, υἱὸν ἀΐδιον πατρός, ἀρχὴν ἐξ ἀρχῆς, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἐκ θεοῦ, παντοκράτορα ἐκ παντοκράτορος, ἴσον ἀπαραλλάκτως τῷ γεγεννηκότι πατρί), and proceeds to the doctrine of the incarnation through the Virgin Mary.[86] The Spirit exists in God and in the Son by nature and essence, and therefore it comes from God and from the Son as well. The Spirit is an innate quality of the Father and of the Son (ἴδιον); "its existence is not generated outside of them" (οὐκ ἔξωθεν ταύτης προελθὸν εἰς τὸ εἶναι). For this reason, the Spirit "comes from" (προχωρεῖ) or "springs from, which means emanates" (προχεῖται μὲν γάρ, ἤγουν ἐκπορεύεται) from the Father and from the Son, as if they were the source. Yet Bekkos denies emphatically that, in accordance with this reasoning, there would be two emanation sources, and underlines the fact that orthodox theology recognizes Father

83. Tăutu, *Acta* (quoted n. 27), p. 67: "Sed et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus ad ipsius potest recurri iudicium et eidem omnes Ecclesiae sunt subiectae ipsarumque Prelati et oboediantiam et reverentiam sibi debent, apud quam sic potestatis plenitudo consistit, quod Ecclesias ceteras ad sollicitudinis partem admittit, quarum multas, et patriarchales praecipue, diversis privilegiis eadem Romana Ecclesia honoravit, sua tamen praerogativa tam in generalibus conciliis quam in quibuscumque aliis semper salva."

84. Tăutu, *Acta* (quoted n. 27), p. 136. Antioch is also mentioned. On the events relating to the Churches of Ochrid and Serbia see Papadakis, *Χριστιανικὴ Ἀνατολή* (quoted n. 6), pp. 323–8, 371–6, 380–7. The history of both Churches largely depended on the antagonism between the Empire of Nicaea and the Despotate of Epirus. Bulgarian papal dependence ended in 1235 and Patriarch Germanus II officially recognized the institution of the Bulgarian patriarchate. Serbia had already been recognized as an autocephalous archbishopric under the reign of Theodore I Laskaris (1207/8–1222).

85. On primacy see generally Dvornik, *Primacy* (quoted n. 63), pp. 154–63; H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, pp. 32–5. On primacy and Bekkos in particular see Riebe, *Rom* (quoted n. 2), pp. 203–6. On the idea of "pentarchy" see F. Dvornik, *The idea of apostolicity in Byzantium and the legend of the apostle Andrew*, Cambridge Mass. 1958, pp. 265–8. The idea was developed in the 9th century.

86. Pieralli, *Corrispondenza* (quoted n. 13), pp. 421–2. On the position of the Virgin Mary in Bekkos' theology see Papadakis, *Crisis* (quoted n. 7), pp. 88–9.

and Son as "one source." Indeed, this is the reason why the "luminaries and teachers of the Church" have declared that the Holy Spirit is common to Father and Son.[87]

Obviously in this profession there is some distance from what Bekkos himself wrote in his letter. No mention is made of the Son not being a Father: instead, the Son is recognized as "equal" (ἴσος) to the Father and as having the exact same qualities. In fact, this profession is close to the profession of Clement IV and follows the principles of the *Cum sacrosancta* constitution of the Council of Lyons.[88] At this point, it is useful to underline once more that Bekkos never proclaims, or even implies, that the Father and the Son are *one cause* of the emanation of the Holy Spirit. In his mind, the *source* of emanation refers to the substance[89] and differs from causality among the persons or *hypostases* within the Trinity. Only the Father is the original *source*, the only *principle* and *cause*, and divine action originates in Him alone.[90] So, even though Bekkos is here closer to the Latins, his profession is once more not a blind copy of their suggestions. He has not rejected any part of his theology; on the contrary, he reproduces in this second profession the essence of his own theology.[91]

Bekkos then briefly refers to the "Catholic Church of the Apostles," to baptism and to the doctrine of the Trinity and continues with the customs, rituals and beliefs of the Latin Church in matters of daily practice. These include among others purgatory, confirmation (βεβαίωσις), and azymes, which are clearly distinguished as practices of the Church of Rome (ταῦτα ἡ ἁγία ἐκκλησία τῆς Ῥώμης οὕτω λέγει τε καὶ κηρύττει).[92] This part is a copy of the emperor's confession of 1274,[93] but contains some additions or differs slightly at points

87. Pieralli, *Corrispondenza* (quoted n. 13), pp. 422–3. On John Bekkos' citations of the Church Fathers regarding the Son's relation to the Spirit, see Riebe, *Rom* (quoted n. 2), pp. 161–4.

88. Tăutu, *Acta* (quoted n. 27), pp. 65–6. Cf. Laurent – Darrouzès, *Dossier grec* (quoted n. 7), p. 325.3–6: [...] διδάσκει ὅτι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀπὸ τοῦ πατρὸς αἰωνίως ἅμα τε καὶ ἀπὸ τοῦ Υἱοῦ, οὐχ ὡς ἐκ δύο ἀρχῶν, ἀλλ' ὡς ἐκ μιᾶς ἀρχῆς, οὐ δυσὶν ἐκπορεύσεσιν, ἀλλὰ μιᾷ ἐκπορεύεται, καὶ ταύτην τὴν τῶν ὀρθοδόξων πατέρων καὶ διδασκάλων, Λατίνων ἅμα καὶ Γραικῶν, πρόδηλον εἶναι γνώμην καὶ ψήφισμα [...] Commentary of the *Cum sacrosancta* is found *ibid.*, pp. 28–30; Riebe, *Rom* (quoted n. 2), p. 48; Gill, Church Union (quoted n. 12), pp. 10–1. There is no indication about the chronological placement of the Greek translation of the text, but I think that it would fit perfectly in the context of the 1277 dealings, which goes along with Laurent, *Regestes I, 4*, no. 1419 and explains why it was comprised in the dossier or the 1277 dealings. However, I do not think that it ever became a part of any official document of the clergy, much less that it was ever signed by the Church archons. Also see Papadakis, *Χριστιανική Ανατολή* (quoted n. 6), pp. 345–8. When the Son is not recognized as ἴσος to the Father, it is Arianism. See above n. 69.

89. Cf. Riebe, *Rom* (quoted n. 2), pp. 170, 177–8; Gilbert, John Bekkos (quoted n. 69), pp. 278–80; Xexakes, *Βέκκος* (quoted n. 3), pp. 109–19, 128–9. Bekkos emphasizes the old Nicene doctrine of the Son being from the substance of the Father, an idea that occurs frequently in St. Cyril's writings.

90. Gilbert, John Bekkos (quoted n. 69), pp. 275 sq., esp. 281–7. See in detail Riebe, *Rom* (quoted n. 2), pp. 165–7; Xexakes, *Βέκκος* (quoted n. 3), pp. 120–30; Papadakis, *Χριστιανική Ανατολή* (quoted n. 6), pp. 348–50, 334–55; Beck, *Kirche* (quoted n. 85), p. 316; Alexopoulos, Byzantine *Filioque*-supporters (quoted n. 69), pp. 382–6. This idea of John Bekkos is fundamental and derives from the basic thought of St. Basil the Great. Gilbert called it "referential causality," which means that all qualities and actions of the Son refer back to the Father as their first cause. Riebe also recognized this idea in the writings of Bekkos.

91. Riebe, *Rom* (quoted n. 2), pp. 209–10.

92. Pieralli, *Corrispondenza* (quoted n. 13), pp. 423–5. On these see Riebe, *Rom* (quoted n. 2), pp. 211–4; T. M. Kolbaba, *The Byzantine lists: errors of the Latins*, Urbana–Chicago 2000, pp. 37–9, 43–4, 198, 199. Confirmation was a sacrament separate from baptism in the West and it was reserved for bishops, as is noted by Bekkos.

93. Pieralli, *Corrispondenza* (quoted n. 13), pp. 230–1, 315–6, 331–2; Roberg, *Union* (quoted n. 26), p. 142.

relating to practices of the orthodox Church.[94] All Roman practices are recognized by Bekkos (δεχόμεθα, δεχόμεθακαὶ καθομολογοῦμεν) as "devout, orthodox and true" (εὐσεβῶς καὶ ὀρθοδόξως καὶ ἀληθῶς). However, their acceptance is placed in the context of denouncing the schism (εἰς βεβαίωσιν πληρεστάτην [...] τῆς τοῦ σχίσματος ἀπαρνήσεως), and is considered as a sign of the pure and true submission of the Church of Constantinople. In spite of all the practices he enumerates, Bekkos states at the end that his Church is obligated to maintain its customs without change as they have been kept since old times: "we are obligated to insist that the customs of our Church, that have been upheld from old, remain unchanged" (ὀφείλομεν ἐμμένειν ἡμεῖς ἀπαραλλάκτως ἐπὶ τοῖς ἀρχῆθεν κρατήσασι παρὰ τῇ ἡμετέρᾳ ἐκκλησίᾳ ἐθίμοις).[95] This stipulation is in conformity with the commitments made by Michael VIII in the chrysobull of 1273 to the Church[96] and is close to the text of the imperial confession of 1274, which, however, also contained a specific mention of the *Filioque*.[97] Nevertheless, John XI Bekkos, unlike the emperor who recognized the spiritual authority of the pope, here makes a resolute statement, addressing the pope as his equal, without referring to the *Filioque* addition to the *Credo*.

From the analysis of the documents that has been attempted here it becomes clear that the Byzantines in 1277 did not deviate from the decisions of 1273. It appears that in the perception of the emperor and the Church they had already accomplished the Union in 1274/1275, and consequently no new concessions would, or could, be made. The commitments to the pope were repeated in 1277. However, the new papal requests were implemented in a manner that was extremely bureaucratic but familiar to Byzantine practice. Indeed, the confessions of the emperors and of the patriarch are substitute for individual confessions that could not be conceded to John XXI.[98] Therefore the synod invested the actions of the emperors and of the patriarch with the necessary authority and formality. In consequence, Michael VIII Palaeologos, Andronicus II, and John XI Bekkos, are addressing the pope officially as representatives of their state and Church, on behalf of their people. By stating that the synod had sanctioned the Union, that the

94. E.g. the phrase on the Eucharist is Bekkos', cf. PIERALLI, *Corrispondenza* (quoted n. 13), p. 425: παρ' ἡμῖν δὲ πάλιν ἐξ ἐνζύμου ἐκτελούμενον ἄρτου, ἅγιον καὶ τοῦτο γινώσκομεν [...] See RIEBE, *Rom* (quoted n. 2), pp. 211–3.

95. PIERALLI, *Corrispondenza* (quoted n. 13), p. 425.

96. LAURENT – DARROUZÈS, *Dossier grec* (quoted n. 7), p. 317.17–21.

97. PIERALLI, *Corrispondenza* (quoted n. 13), p. 333: Ὁμολογοῦντες δὲ ταῦτα καὶ στέργοντες καὶ ἀποδεχόμενοι καὶ ὑπισχνούμενοι παραφυλάξαι, ὡς εἴρηται, ἀξιοῦμεν σοῦ τὴν μεγαλειότητα, ἵνα ἡ ἡμετέρα ἐκκλησία λέγῃ τὸ ἅγιον σύμβολον, ὡς ἔλεγε τοῦτο πρὸ τοῦ σχίσματος καὶ μέχρι τῆς σήμερον. καὶ ἵνα ἐμμένωμεν καὶ τοῖς ἡμετέροις ἐθίμοις, οἷς ἐχρώμεθα καὶ πρὸ τοῦ σχίσματος, [...] τοῦτο γοῦν ἀβαρές ἐστι τῇ μεγάλῃ ἁγιωσύνῃ σου καὶ οὐκ ἀσύνηθες καὶ ἡμῖν νῦν δύσκολον διὰ τὸ τοῦ λαοῦ τὸ ἄπειρον πλῆθος (copy of Michael's confession in Andronicus' document of 1277). Cf. *ibid.*, pp. 235–6, 317–8; see LAURENT – DARROUZÈS, *Dossier grec* (quoted n. 7), p. 25; RIEBE, *Rom* (quoted n. 2), pp. 83–4; RICHTER, Bekkos (quoted n. 7), pp. 208–9; EVERT-KAPPESOWA, Relations (quoted n. 27), p. 307. Pope Gregory X was already aware of the intentions of the Byzantines in 1272. The usual verb employed in requests by subjects of the empire to the emperor is δεόμεθα ("we plead") or παρακαλοῦμεν ("we beg, we request"). The text in this case has ἀξιοῦμεν, meaning, "we demand," quite a powerful expression that reflects the standpoint of the Byzantines on this issue. The ὀφείλομεν employed by the patriarch has the meaning of "we are obligated to" as in "it is our duty to," which gives a completely different meaning to the request. On the written δεήσεις see M. NYSTAZOPOULOU-PÉLÉKIDOU, Les *déiseis* et les *lyseis* : une forme de pétition à Byzance du x[e] siècle au début du xiv[e], in *La pétition à Byzance*, éd. par D. FEISSEL et J. GASCOU (Monographies 14), Paris 2004, pp. 105–24.

98. For this reason also the "corporal oath" taken by George Akropolites in Lyons was reproduced with adjustments in the imperial confessions: see PIERALLI, *Corrispondenza* (quoted n. 13), nos. 26, 27.

confessions had been subscribed and the vows given, Bekkos is precisely underlining the legitimacy of the process. Modern scholars seem perplexed about what really happened, and tend to believe that ceremonies took place, in which what the pope had demanded was accomplished, meaning at least a signed confession by the prelates, or a "corporal oath" by the emperors. But none of these things ever really came to pass.[99] Bekkos was probably much more concerned about how the content of his confession would be received within the empire. His elaborate theological section strives to found his beliefs on solid arguments. Perhaps, his purpose was to preclude reactions, but as we shall see below, it was exactly his search for justification that brought on the charges against him.

IV. The third confession against the social background

Michael VIII had made great efforts to keep the theological aspect of the Union separate from its political significance. For the government, the whole problem of the Union of Lyons was purely political, a development that is amply demonstrated in the content of the archons' ἀσφάλεια of 1277. Without any theological debate, expressing oneself against the Union was considered an outright challenge to imperial authority: indeed it was regarded as high treason. The fact that the opposition, Arsenite or Josephite, sometimes consciously pursued this line of fulmination actually aggravated the situation for the oppositional leaders. The government, on the other hand, on the basis of the agreements of 1273 and 1277, was legitimized in treating antiunionists as traitors to the person of the emperor.[100] Therefore, even though before 1277 Michael VIII had already severely punished anybody who had, in the context of the Union, dared express himself against the legitimacy of Michael's reign, the emperor only hardened his position after the procedures of 1277 had been concluded.[101]

For the prelates of the Constantinopolitan Church it was not much different. Probably nourishing the idea that this affair would have no repercussions on them, they commanded complete silence on theological issues. Indeed, Pachymeres makes it amply clear that in the prelates' mind the Union by "economy" (οἰκονομία) was a whole different issue from the theological part, which had been omitted from the Union deliberations as if this side of it had never existed.[102] Perhaps to their great surprise and most obviously contrary to

99. See for example Giannakopoulos, *Μιχαὴλ Παλαιολόγος* (quoted n. 22), pp. 228–9; Nicol, *Last centuries* (quoted n. 6), p. 62; Id., The Greeks and the Union of the Churches : the report of Ogerius, protonotarius of Michael VIII Palaiologos, in 1280, *Proceedings of the Royal Irish Academy* 63/C no. 1, 1962, pp. 1–16, here 2–3 (reprint in Id., *Byzantium : its ecclesiastical history and relations with the Western world* [Variorum reprints] London 1972, no. VII); Gill, *Byzantium* (quoted n. 27), p. 168, estimates that Bekkos was "stimulated" by the example of the emperors to write his confession.

100. This was actually the charge that the clerics of the patriarchate were facing in 1273/4. See Pachymeres, 2 (quoted n. 5), pp. 499–501, 505.8–12, and also see below pp. 67–8.

101. Nikephoros Doukas Angelos, ruler of Epirus, and John Angelos, ruler of Thessaly, were excommunicated by the synod in July 1277. See Laurent, *Regestes I, 4*, no. 1435; Riebe, *Rom* (quoted n. 2), p. 111; Gill, *Byzantium* (quoted n. 27), pp. 169–70; Laurent – Darrouzès, *Dossier grec* (quoted n. 7), pp. 77–8, 81–2; Giannakopoulos, *Μιχαὴλ Παλαιολόγος* (quoted n. 22), pp. 205–7, 229–30. On the opposition in general, without distinguishing between antiunionists and Arsenites, see V. Puech, The Byzantine aristocracy and the Union of the Churches (1274–1283) : a prosopographical approach, in *Liquid & multiple : individuals and identities in the thirteenth-century Aegean*, ed. by G. Saint-Guillain & D. Stathakopoulos (Monographies 35), Paris 2012, pp. 45–54.

102. Pachymeres, 2 (quoted n. 5), pp. 607.6–10, 611.1–4. On the concept of *oikonomia* in Pachymeres, see A. Failler, Le principe de l'économie ecclésiastique vue par Pachymère, *JÖB* 32/4, 1983, pp. 287–95.

their expectations, John Bekkos was not willing to keep this silence, even though initially he had promised that he would not bring up any theological subjects for discussion.[103] Pachymeres notes that Bekkos was not only concerned with points that were evident, but opened debates on major theological issues, on which objections would inevitably be raised.[104] It is not easy to decide why Bekkos engaged himself in defending the Union. It is maintained that he was convinced about its theological side, and maybe his honest disposition would not allow him to remain silent when he realized that there was ground for a true rapprochement between East and West. In any case, his writings have been recently classified almost equally between the period of his patriarchate and the period which followed his deposition.[105] Bekkos may have found himself in a position to have to defend the Union and the Orthodoxy of Rome, not only because he believed in it, but mainly because he would have to justify his own, and by extension the emperor's, adherence to the Latin Creed,[106] and because he wanted to spare himself from facing the charge of heresy.[107] It is also possible that he thought his efforts would eventually appease the schism within the empire and have a longer lasting effect on the relations with Rome. That he perceived it as his own duty to bring peace to a society split in pieces he confesses in his *De iniustitia*.[108]

The synod and the government of Michael VIII Palaelogos were facing a grave political problem in 1277. The synod made no discrimination between Arsenites and Josephites, simply because the common characteristic of these groups was that they denied communion with the instituted Church. Indeed, the two groups had decided on a temporary collaboration with the purpose of overturning the Union, thus undermining the position of the emperor, the patriarch and the Church. The situation is therefore described in political and official terms in the *Tomographia*: the dissidents were divided into constitutional groups, which formed the whole of the Byzantine polity. Each one of these groups was commanded by an internal hierarchy; they thus formed a *taxis* and people in

On the concept of *oikonomia* in Bekkos see Xexakes, *Βέκκος* (quoted n. 3), pp. 100–1; Richter, Bekkos (quoted n. 7), pp. 191–9.

103. Pachymeres, 2 (quoted n. 5), p. 531.9–24. Bekkos gave this promise to Theodore Xiphilinos, *megas oikonomos* of the patriarchate. It is doubtful that it took the form of an official document, as Laurent proposes. See Laurent, *Regestes I, 4*, no. 1430; Laurent– Darrouzès, *Dossier grec* (quoted n. 7), pp. 64–5; Papadakis, *Crisis* (quoted n. 7), pp. 19–20.

104. Pachymeres, 2 (quoted n. 5), pp. 603.24-605.1, 605.21–3.

105. Riebe, *Rom* (quoted n. 2), pp. 123–8.

106. Cf. Pachymeres, 2 (quoted n. 5), p. 603.9–10: [...] ὡς οὐκ ἔσφαλται σφίσιν ἐπὶ τοσοῦτον τὴν τῶν ἐκκλησιῶν καταπραξαμένοις εἰρήνην [...]; PG 142, col. 233B.

107. Pachymeres, 3 (quoted n. 68), pp. 43.26-45.2: βουλόμενος γὰρ τοῖς αἰτιωμένοις ἀπολογεῖσθαι καὶ ἔγκλημα φεύγειν αἱρέσεως, ἔλαθεν αἱρέσει δόξας δικαίως περιπαρεῖς.

108. Bekkos explains his attitude quite eloquently in *De iniustitia*. See PG 141, col. 949C–952A: [...] τὸν πατριαρχικὸν τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἐνεπιστεύθημεν θρόνον, καὶ τὸ διὰ τὴν ῥηθεῖσαν ἕνωσιν σκάνδαλον ἀνεῤῥάγη, καὶ ὁ τῆς κακίας πυρσὸς ἐπὶ μέγα ἤρετο καθ' ἑκάστην, καὶ λαοὶ ἀπ' ἀλλήλων ἐσχίζοντο, καὶ ἱερεῖς ἱερέων διεστέλλοντο, καὶ μυρία ἄλλα ἐπλημμελεῖτο δεινά, οἷς ὁ τῆς κακίας εὑρετὴς ἐγεγήθει, καὶ ἐπεγάννυτο. Τί γοῦν πρὸς ταῦτα, ὦ πρὸς τῆς Τριάδος αὐτῆς! ἡμᾶς ἔδει ποιεῖν; ἀναπεσεῖν, καὶ ὄκνῳ δοῦναι τὰ καθ' ἑαυτούς, καὶ ὥσπερ ἄλλῳ τὸ πλέον ἡμῶν μέλλον τὸ σχίσμα περιορᾶν; [...] Ἦμεν οὖν, ὅπερ ἔδει, πρόθυμοι πρὸς τὸ ξύμπαντας πείθειν ἀνθρώπους τῶν συνάξεων μὴ ἀπολιμπάνεσθαι, τῶν κοινωνιῶν μὴ ἀποστερεῖσθαι, τὴν ἀλλήλων ἕνωσιν μὴ περιορᾶν, τὴν ἀδελφικὴν ὁμόνοιαν μὴ λυμαίνεσθαι· καὶ τὸ περὶ ταῦτα ἡμῶν πρόθυμον οὐ μέχρι τῆς δι' ὁμιλιῶν ἀγράφων παραινέσεως ἵστασθαι ἡμᾶς εἶα, ἀλλὰ καὶ τῆς διὰ γραφῶν ἀνέπειθεν ἅπτεσθαι.

them belonged to an "order" (τάγμα).[109] Mention is made of the relatives of the emperor (βασιλικῆς συγγενείας τε καὶ σειρᾶς),[110] higher dignitaries (συγκλήτου βουλῆς),[111] Church prelates, archons and priests,[112] monks and laymen. Women are particularly mentioned in this context because they, too, were enlisted for the cause (γυναῖκες ἐναρίθμιοι φαίνονται).[113] The synod finally decreed against the dissidents, regardless of their social status (τύχη), their profession or their dignity.[114]

Bekkos' letter to Pope John XXI was composed in the same direction but emphasized the social aspect and the effect the conflict had on Christian life (χριστιανικὴν διαγωγὴν καὶ κατάστασιν) in the empire.[115] Bekkos explained to the pope that the body of Constantinopolitan Church leaders was decimated because prelates and priests of whatever rank were being dismissed from it under penalty of excommunication. The antiunionists had also acknowledged "protectors and leaders" (προστάται καὶ ἀρχηγοί),[116] acted under the guidance of advocates[117] and came from all social strata (κἂν ὁποίας ὦσιν οὗτοι τύχης καὶ καταστάσεως). Lay people were distinguished by the fact that they were "not adorned with priesthood," be they of high repute or not, or belonging to the "humble and lowly" or not (τῶν ταπεινῶν τε καὶ χθαμαλῶν).[118] As a consequence, Byzantine society was now sharply divided between unionists and antiunionists. Those who renounced the imperial unionist policy scorned the liturgies of the official Church, refused to come into contact with unionist priests, and abstained from attending the mysteries, including the most sacred of all, baptism.[119] The detailed reports comprised in the *Tomographia* and in Bekkos' letter make it clear that the split ran vertically through Byzantine society and aimed at informing the pope about the difficulties in implementing the Union. They also justified the final plea to maintain the traditional customs and practices of the Constantinopolitan Church. Bekkos himself omits all these formalities in his *De iniustitia* and describes a

109. LAURENT – DARROUZÈS, *Dossier grec*, p. 465.4–8. The term *taxis* is not directly mentioned in the text, while the term "order" (τάγμα) is mentioned twice, see LAURENT – DARROUZÈS, *Dossier grec* (quoted n. 7), pp. 465.6, 467.13. On the terms see N. OIKONOMIDÈS, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles*, Paris 1972, pp. 21–4.

110. Under the Comnenian hierarchy system, they were the first after the emperor and they took their position according to blood relation with him personally. See in general L. STIERNON, Notes de titulature et de prosopographie byzantines. Sébaste et gambros, *REB* 23, 1965, pp. 222–43.

111. People with high positions in the state would be those belonging to this group, with a distant relationship to the emperor, or with no relationship at all. The grand logothete George Akropolites for example would belong here.

112. LAURENT – DARROUZÈS, *Dossier grec* (quoted n. 7), p. 465.5–6: [...] τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἀρχόντων, τοῦ ἱερατικοῦ καταλόγου [...]

113. The term ἐναρίθμιοι is traditionally used to signify enlistment in a military corps. Here it has the meaning of fighting for a specific cause, which is to overturn the Union. On the term, coming from the Latin *numerus*, see J. HALDON, *Warfare, state and society in the Byzantine world, 565–1204*, London 1999, p. 112.

114. LAURENT – DARROUZÈS, *Dossier grec* (quoted n. 7), p. 467.12–20. Τύχη ("fortune") in Byzantine social terminology signifies a situation defined by several parameters, such as descent, dignity or title, nationality, personal state (free or not, such as captive/slave). See *ODB* 3, p. 2131.

115. LAURENT – DARROUZÈS, *Dossier grec* (quoted n. 7), p. 481.19–28.

116. *Ibid.*, p. 481.29–30.

117. *Ibid.*, p. 481.19–20. This is a very interesting and vivid picture that Bekkos draws about antiunionist advocates who urged people with "unlawful preachings" to reject the Union. See in detail EVERT-KAPPESOWA, Société (quoted n. 6), pp. 33–4.

118. LAURENT – DARROUZÈS, *Dossier grec* (quoted n. 7), p. 483.2–5.

119. *Ibid.*, p. 481.19–26; GOUNARIDES, *Κίνημα* (quoted n. 6), pp. 113–4.

situation of social unrest on the verge of civil war that prevailed after the Union, because the people "perceived the peace as separation, not as association."[120]

Even though Pachymeres places the major strife around Patriarch John Bekkos in the context of 1279/80, it would be compelling to assume that the disapproving voices became louder after the confessions of 1277.[121] In Pachymeres' text, it is only implied that Bekkos was at that point facing accusations of heresy;[122] indeed, complaints made by leading prelates, among them by the metropolitan of Ephesus, Isaac, forced the emperor to promulgate an edict in which he ordered that any deviation from the Scriptures should be hindered.[123] As the situation stood, however, it was only a matter of viewpoint in determining who was actually deviating from the "orthodox" reading of the Scriptures. Obviously, for the government of Michael VIII Palaeologos, the real danger was that the artificially united front of the official unionist Church was cracking, and this not only affected the fragile Church Union, but also fomented social unrest within the state. Bekkos noted in particular that everybody, "all the people of our generation together" (ξύμπαντες ὁμοῦ τῆς ἡμῶν γενεᾶς ἄνθρωποι), men, women, young or old, farmers or artisans and those without any occupation, felt the need to engage in theology, even if they were not adequately educated.[124] On the other hand metropolitans who openly supported the emperor felt that Bekkos' writing activity was compromising their own position. So there came a point when Church prelates who had previously supported the patriarch in the affair of false accusations—notably Isaac of Ephesus[125]—started wishing for his removal from the patriarchal throne. In addition, Emperor Michael was coming closer to realizing that he was being accused of heresy by his people.[126] To the extent that religious conflict was increasingly taking on the characteristics of political subversion, the situation was becoming dynamically explosive, and was only exacerbated by Michael VIII's persecutions, which reached their peak in 1279/80.[127]

And this was actually the situation that Andronicus II had to deal with after the death of Michael VIII in December 1282. Let us summarize what he was confronted with: Arsenite monks, who denied the legitimacy of the successors of Patriarch Arsenios; some of them did not even recognize the legitimacy of the champion of Orthodoxy, Patriarch

120. LAURENT – DARROUZÈS, *Dossier grec* (quoted n. 7), p. 465.19–21. Cf. PG 141, col. 952D–953A: [...] ὡς ἡμῖν μὲν ἡ μέσον τῶν ἀμφοτέρων Ἐκκλησιῶν εἰρήνη τὸν ὅμοιον οὕτω τοῖς πατράσιν ἐσπουδάζετο τρόπον, ἄλλως δ' ὁ τῶν πραγμάτων μετεκέκλωστο ἄτρακτος, καὶ ἐν ἀθρόᾳ μεταβολῇ περὶ ἧς νῦν καὶ λέγειν οὐκ ἔστι καιρός, [...] ξύμπαντες ὁμοῦ τῆς ἡμῶν γενεᾶς ἄνθρωποι ἄνδρες, γυναῖκες, γέροντες, νέοι, κόραι, πρεσβύτιδες μάχην, καὶ οὐκ εἰρήνην, διάστασιν, καὶ οὐ σύνδεσμον, τὴν εἰρήνην ἡγήσαντο. See GIANNAKOPOULOS, *Μιχαὴλ Παλαιολόγος* (quoted n. 22), p. 203; NICOL, *Last centuries* (quoted n. 6), p. 79; RICHTER, Bekkos (quoted n. 7), pp. 170–1.

121. PACHYMERES, 2 (quoted n. 5), pp. 603–5.

122. *Ibid.*, p. 605.4–5: Μάχη τις ἐπ' οὐ καιρίοις καὶ φιλονεικία συνίσταται· τὸ δὲ τῆς μάχης κεφάλαιον, ὅτι κινοῦνται δόγματα. Cf. PACHYMERES, 3 (quoted n. 68), p. 37.12–4.

123. PACHYMERES, 2 (quoted n. 5), p. 605.12–7; DÖLGER, *Regesten 3*, no. 2046; GILL, John Beccos (quoted n. 2), pp. 258–9.

124. PG 141, col. 952D; in particular see *ibid.*, col. 984B, C, D. Also PACHYMERES, 2 (quoted n. 5), p. 513. Cf. GOUNARIDES, *Κίνημα* (quoted n. 6), p. 113; NICOL, Reaction (quoted n. 6), pp. 124–5; EVERT-KAPPESOWA, Société (quoted n. 6), pp. 36–7.

125. PACHYMERES, 2 (quoted n. 5), pp. 569–71; RIEBE, *Rom* (quoted n. 2), p. 112, n. 54; LAURENT, *Regestes 1, 4*, no. 1443; GILL, John Beccos (quoted n. 2), p. 257–8. John Bekkos submitted his resignation but it was not accepted. In this instance he had the full support of the prelates, who considered the accusations manufactured.

126. PACHYMERES, 2 (quoted n. 5), p. 611.9–10, 16–20.

127. Cf. *ibid.*, pp. 617.16–8, 25–9, 619.11–4, 29–30.

Joseph, on the basis of a fictitious excommunication;[128] many of them still recalled how Emperor Michael VIII had ascended the throne; Josephites, supporters of Patriarch Joseph, antiunionists who were largely at conflict with Arsenites;[129] and an aristocracy in turmoil on account of the persecutions, exiles and corporal punishments that some of its most distinguished members had suffered under Michael VIII. They expected nothing less than vindication;[130] some of the aristocrats did not even hesitate to align themselves with those monks who challenged Andronicus' authority.[131] The most uncompromising monks pointed out that he, too, had been crowned by the—allegedly—excommunicated Patriarch Joseph, which meant that his reign lacked legality.[132] It probably took no more than a few days before Andronicus II realized that his position was a precarious one. He was forced to agree with the most radical party, which denied Michael VIII a proper memorial service and was represented in the palace by his aunt, Eulogia (Irene). His mother, Theodora, was also forced to agree and later delivered a denouncement of the Union in writing.[133]

Andronicus II acted almost immediately and had John XI Bekkos removed from the patriarchal throne and Joseph reinstalled (late December 1282). Joseph's second ascent to the patriarchal throne served as a declaration of the restoration of Orthodoxy; at the same time, by supporting the antiunionists and legitimacy through the patriarchate, it sent clear message to the Arsenites.[134] Andronicus II made every possible effort to pacify the Church, the monks and the people for the greater good. The steps and the measures he took were characterized by admirable tolerance.[135] His dealings in 1282/1283 were

128. Pachymeres, 3 (quoted n. 68), p. 47.23–9; Gounarides, *Κίνημα* (quoted n. 6), pp. 89 sq., 115–6.

129. The two factions are clearly distinguished in Pachymeres, 3 (quoted n. 68), p. 63.6–11.

130. Manuel Raoul, Isaac Raoul and John Angelos Doukas were blinded, Andronicus Kantakouzenos died in prison, John Kantakouzenos was forced to succumb to the emperor's pressure. Irene Palaeologina was imprisoned with two of her daughters and Theodore Mouzalon was flogged. On these and many others see Pachymeres, 2 (quoted n. 5), pp. 611–21; Pachymeres, 3 (quoted n. 68), p. 23.19–29; Nicol, Report (quoted n. 99), pp. 1–16 (11 sq. for prosopographical details); Gounarides, *Κίνημα* (quoted n. 6), p. 107; Nicol, *Last centuries* (quoted n. 6), pp. 78–9; Id., Reaction (quoted n. 6), pp. 128–35; Evert-Kappesowa, Société (quoted n. 6), pp. 31–3, 39; Ead., Relations (quoted n. 27), pp. 315–6.

131. It is considered that John Tarchaniotes pursued a political agenda, however, he was probably not aiming at overthrowing Andronicus II; he was finally exiled after the synod of Adramyttion. See Nicol, Report (quoted n. 99), p. 13; Gounarides, *Κίνημα* (quoted n. 6), pp. 125–8; Giannakopoulos, *Μιχαὴλ Παλαιολόγος* (quoted n. 22), pp. 238–40.

132. Pachymeres, 3 (quoted n. 68), pp. 51.3–6, 53.10–2; Nicol, *Last centuries* (quoted n. 6), p. 96; Beck, *Ιστορία* (quoted n. 7), pp. 159–60; Laurent, Crises (quoted n. 6), pp. 237–41.

133. Pachymeres, 3 (quoted n. 68), pp. 25.8–12, 67.10–3, 139.3–4. In the synod of April 1283 it was decided that the empress mother would be duly commemorated by the Church together with Andronicus II. The document signed by Theodora Palaeologina is primarily a declaration of loyalty to the "Church of God" rather than a "confession of faith." This term is only found in the title of the document and in a short phrase which confesses faith to the orthodox Church: οὐδὲν παρ' ἡμῖν φρόνημα ἕτερον, ἀλλ' ἢ τὸ γνήσιον τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας. The rest of the document contains a clear renouncement of the Union and a statement that Theodora accepts the convictions of Bekkos, Meliteniotes and Metochites. Theodora also explicitly promises that she will not attempt to give her late husband a proper memorial service. See the document in S. Pétridès, Chrysobulle de l'impératrice Théodora, *ÉO* 14, 1911, pp. 25–8 (text in pp. 26–7); Nicol, *Last centuries* (quoted n. 6), pp. 95–6, 97; Id., Reaction (quoted n. 6), pp. 138–9; see also E. Mitsiou, Regaining the true faith : the confession of faith of Theodora Palaiologina, in this volume, p. 77-96.

134. John XI Bekkos withdrew to the Panachrantos monastery on the 26th of December, 1282. See Pachymeres, 3 (quoted n. 68), p. 27; Riebe, *Rom* (quoted n. 2), p. 115; Gounarides, *Κίνημα* (quoted n. 6), pp. 122–4; Laurent, Crises (quoted n. 6), p. 245.

135. Pachymeres, 3 (quoted n. 68), p. 23.11–3. Cf. *ibid.*, p. 31.31–2: [...] πανθ' ὑφιέντος πράττειν, ὡς ἂν γοῦν μόνον τὰ τῆς χθεσινῆς ἐκείνης καταιγίδος καταστορεσθεῖεν [...]

a result of the way that the Union of Lyons had been achieved, because restricting the involvement of the Constantinopolitan Church to the mere recognition of the primacy of the Holy See meant nothing else than confining liability for the Union to three persons and their immediate environment, meaning Michael VIII, Andronicus II, and John XI Bekkos.[136] It follows that Andronicus had to be remitted of all responsibility. Orchestrators of this transitional phase were the late emperor's sister, Eulogia, Theodore Mouzalon, and the entourage of Patriarch Joseph.[137]

Bekkos vividly describes the situation prevailing in those days. In his own words he explains that the crowd was incited against him by "a few persons with temporary power in their hands" (ὀλίγοι τινὲς τῶν τῷ καιρῷ τὰ πρόσφορα δυναμένων)—Josephites to whom the emperor had granted freedom of action—and forced him to abandon the patriarchal residence because his safety was not guaranteed (ἀναγκασθῆναι ἡμᾶς διὰ προσδοκίαν θανάτου [...] τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἀναχωρῆσαι).[138] In January 1283 Bekkos was called to appear before the synod, facing charges of illegally ascending to the patriarchal throne and of stirring up theological discussions about the Union.[139] In the expectation of the trials, the people were incited against the unionists and the crowd gathered around the church of Blachernae and its surroundings, galleries and supra-structures. Bekkos speaks of the crowd, ὄχλος or πληθύς, and uses the expression "the most vulgar of the city crowd" (χυδαῖον τοῦ πολιτικοῦ πλήθους) in order to point out that the crowd was composed of people from the lower social strata of Constantinople.[140] For three whole days he did not know if he would live to see the light of dawn.[141] Finally, his case was heard. Regarding the position of the prelates who participated in the synod, Bekkos notes in his *De iniustitia* that in these intimidating conditions one would be forced to compromise.[142] We shall see that this comment does not fully apply to his own case. Nevertheless, John Bekkos signed a new confession of faith, the third confession of his life.

The text can be roughly divided into two parts, of which the first comprises the accusations he faced and the second contains the confession. The opening of this letter, characterized as *libellus* (τῆς ὁμολογίας καὶ πίστεως λίβελλος)[143] is quite interesting, because it brings the document into close association with Pachymeres' text: Bekkos admits that, in his effort to convince everybody about the peace, called here "alleged peace" (δῆθεν εἰρήνη),

136. Andronicus II claimed that he signed the confession of faith against his will. See Pachymeres, 3 (quoted n. 68), pp. 23.29–31, 31.30–33.3, 24–6; Roberg, *Union* (quoted n. 26), p. 220.

137. Pachymeres, 3 (quoted n. 68), pp. 23.19–20, 29–31, 33.24–6; Nicol, Reaction (quoted n. 6), pp. 142–4.

138. PG 141, col. 953A.

139. See Pachymeres, 3 (quoted n. 68), p. 45.3–7. On the outcome of the trial see Riebe, *Rom* (quoted n. 2), pp. 116–7.

140. PG 141, col. 953C–D, 956C–957A, 960C, 961D–964A; Laurent, *Regestes I, 4*, no. 1455. Cf. *Georgii Metochitae Diaconi Historiae dogmaticae liber I et II*, ed. A. Mai, Romae 1871, p. 91. On the lower social classes of Constantinople see H.-G. Beck, Zur Sozialgeschichte einer frühmittelalterlichen Hauptstadt, *BZ* 58, 1965, pp. 11–45, here 32–4. The strong expression χυδαῖον πλῆθος probably derives from St. Basil (San Basilio, *Commento al profeta Isaia*, testo, inrrod., versione e note del P. Trevisan, Torino 1939, p. 7.205.17: χυδαῖον λαόν), and is generally not found in Byzantine sources, except for Patriarch Photius and Eustathios of Thessalonica.

141. PG 141, col. 956C–957A.

142. *Ibid.*, col. 957C: Τί γοῦν ποιῆσαι οἱ πρὸς ἄλογον μανίαν πλήθους, καὶ ὁρμὴν ἀκάθεκτον, ἀντέχειν οὐκ ἐξισχύοντες; Τί ἄλλο γε ἢ τοῦ καιροῦ ἐνδοῦναι τῇ δυναστείᾳ, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν ὀλίγαις ῥανίσιν ὕδατος φλόγα ὅλην εἰς αἰθέριον ὑψουμένην σβεννύειν;

143. PG 142, col. 238A.

he spoke and wrote treatises on Church doctrines[144]. He goes on to summarize what he wrote, in accordance with the synod's *interpretation* of it ([...] ἅπερ οὕτως ἔχοντας καὶ ἡ θεία καὶ ἱερὰ σύνοδος ἐφωράσατο, "this is what the divine and holy synod has determined"[145]). First, according to the synod's understanding, he had proclaimed that the "cause" of the existence of the Holy Spirit (αἰτία) is the Father and the Son; second, it was believed that he used the διά preposition to prove this, meaning that there were two "causes," or two "beginnings" (ἀρχή);[146] and third, he was supposed to have sustained that Father and Son are one cause for the Spirit, as if they were one source, or one beginning. Last, Bekkos had denied that "the Son is as much the cause of existence of the Spirit as the meaning of the preposition 'through' allows."[147] In this passage Bekkos resumes what his opponents understood of his theology and what he was accused of, namely, that one cannot separate procession from causation within the Trinity and, therefore, proclaiming that the Spirit proceeds from the Father and the Son, or through the Son, can be interpreted as, or lead to, one of these three affirmations. This antiunionist interpretation of the *Filioque* is of Photian conception; in reality, this part of Bekkos' third confession reproduces the very quintessence of Photius' theology, whose principles Bekkos himself systematically contested in his writings.[148]

There follows an official renouncement of these arguments and of every other that leads to this "dogmatic absurdity" (ἀτοπίαν τοῦ δόγματος).[149] Bekkos then continues with an orthodox profession. He declares that the Holy Spirit takes its existence and proceeds from the Father, who is the *cause* of existence for the Son and the Spirit; the διά preposition does not signify a causal implication of the Son in the procession of the Spirit, either by Himself, or with the Father, as if "Father and Son would be considered by some as one cause, and one beginning of the Spirit" (ὡς εἶναι τὸν Υἱὸν καὶ τὸν Πατέρα [...] ἓν[150] αἴτιον καὶ μίαν ἀρχὴν τοῦ Πνεύματος).[151] In the end Bekkos renounces all those who did not embrace

144. Cf. Pachymeres, 3 (quoted n. 68), p. 35.15–23.

145. The translation of Papadakis, *Crisis* (quoted n. 7), p. 158: "[...] were found to be of a dubious nature and [...] the synod had them condemned" does not confer the meaning of the text.

146. PG 142, col. 237B: [...] ὅθεν καὶ δύο ἀναφαίνεται τοῦ Πνεύματος αἴτια, καὶ ἡ προσεχὴς καὶ ἡ πόρρωθεν ἀρχὴ ἐντεῦθεν ὑπονοεῖται [...] Cf. Pachymeres, 2 (quoted n. 5), p. 609.21–7. A temporal difference among the persons destroys their equal standing within the Trinity. In Riebe's analysis, to avoid complications deriving from this idea, Bekkos used the ancient metaphors of the source (ὀφθαλμός, πηγή, ποταμός) and the sun (ἥλιος, ἀκτίς, φῶς). See Riebe, *Rom* (quoted n. 2), pp. 70–1; Xexakes, *Βέκκος* (quoted n. 3), pp. 126–36; Papadakis, *Crisis* (quoted n. 7), pp. 69, 79–80.

147. PG 142, col. 237B–C. In this passage I am using the translation of Papadakis, *Crisis* (quoted n. 7), p. 158.

148. Gilbert, John Bekkos (quoted n. 69), pp. 284–5. In the author's understanding Photius' theology was "a kind of extreme and militant statement of the Cappadocian 'three hypostases, one ousia' doctrine." Also see in detail Xexakes, *Βέκκος* (quoted n. 3), pp. 78–9, 82–3. The following writers examine Bekkos' attack on Photius' authority: Riebe, *Rom* (quoted n. 2), pp. 156-61; Xexakes, *Βέκκος* (quoted n. 3), pp. 78–9, 82–3; V. Laurent, Le cas de Photius dans l'apologétique de Jean XI Bekkos, *ÉO* 29, 1930, pp. 396–415; Laurent – Darrouzès, *Dossier grec* (quoted n. 7), pp. 65–9; F. Dvornik, *The Photian schism : history and legend*, Cambridge 1948, pp. 403–7; Richter, Bekkos (quoted n. 7), pp. 173–4, 185–7; Papadakis, *Crisis* (quoted n. 7), pp. 83–6; Hofmann, Patriarch Johann Bekkos (quoted n. 21), pp. 149–57, 161–2. It is also of note that Bekkos made use of epistles by Popes Nicholas I, Hadrian II and by Patriarch Photius that were written in the period of the Photian schism.

149. PG 142, col. 237C.

150. Corrected for ἂν in the edition.

151. PG 142, col. 237D–238A. I am obliged to amend the text (cf. previous footnote) at this point, even though the potential infinitive (εἶναι ἄν) here might as well stand to declare (im)possibility. However,

these orthodox principles. By this *libellus*, the ex-patriarch professes his devoutness and proves that he fully embraces the doctrines and teachings of the fathers. Bekkos' deposition from the patriarchate was confirmed by the synod, which decided in addition to disordain him. The last two clauses of the document concern these decisions, which Bekkos was compelled to accept.[152]

What is peculiar about this document is that it is not primarily a profession of faith, but a renouncement of his opponents' *interpretation* of his arguments. Bekkos here does not disclaim his own conviction that eastern and western theological approaches on the procession of the Holy Spirit are compatible; he does not condemn his own reasoning, which supported the Orthodoxy of Rome. In reality he denounces not his own theology, but its *perception* by his antiunionist enemies. Of course, Bekkos never stated that Father and Son are one cause; this would diffuse the two hypostases. He never stated that Father and Son constitute two causes of existence either, because it would be dangerously close to dualism. He never proclaimed that the διά preposition introduces a causal relationship between the Son and the Spirit, because this would directly contradict the first principle, that only the Father is the ultimate cause;[153] rather, in Gilbert's words, "the Son is the bearer of the Father's causality."[154] Each and every theological stipulation of the text is compatible with Bekkos' unionist theory, but from the reverse viewpoint. Even the last sentence on the significance of the διά preposition is ingeniously structured in order to avoid contradiction with his own theological principles.

There is some confusion in the sources about the authorship of this document. Pachymeres claimed that it was presented to him by his accusers, but Patriarch Gregory of Cyprus noted in the *Tomos* of 1285 that it was composed by the former patriarch.[155] In reality Bekkos admits in his *De iniustitia* that he authored the third confession himself. He writes: "Conscious that all our beliefs remained invulnerable, and that we maintained our piety unbroken, we considered that we should not delay presenting ourselves (to the court) and offering only one apology, (meaning) the confession of our own faith, and (that we should) keep silent at any other reproach that our adversaries would address to us, and say absolutely nothing about any injustice that was or would be done to us (in the future), at least for now."[156] And this Bekkos did, by disclaiming that his beliefs were

considering that this phrase is placed within the orthodox profession, I believe that Bekkos would not leave a shadow of a doubt regarding the *cause* of procession; on the contrary the phrase "one cause, one beginning" (ἓν αἴτιον, μίαν ἀρχήν) is a complete literary schema.

152. PG 142, col. 238A–B.

153. Cf. PACHYMERES, 2 (quoted n. 5), p. 609.15–7: [...] αἴτιον μὲν οὐκ ἔλεγε τὸν Υἱὸν τοῦ Πνεύματος, αἴτιον δὲ διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸν Πατέρα τοῦ Πνεύματος ὡμολόγει, ἐπεὶ καὶ διὰ Λόγου προβολεύς, εἴτ' οὖν αἴτιος, λέγεται τοῦ Πνεύματος ὁ Πατήρ.

154. In Bekkos' theology only God is the Father and the cause of all existence, and attributing causative role to the Son would equate Him to the Father (it would make him another God with all the qualities of God, which is dualism; as we have seen, the Son is distinguished because he is not a Father). The causality ascribed to the Son with the ἐκ or διά argument falls in Bekkos' theory about the "referential causality." See above, n. 90 with references, and in particular GILBERT, John Bekkos (quoted n. 69), pp. 286–7. On the διά formula also see RIEBE, *Rom* (quoted n. 2), pp. 167–71, 231–2; XEXAKES, *Βέκκος* (quoted n. 3), pp. 136–40; GILL, Church Union (quoted n. 12), p. 42; ID., Notes (quoted n. 22), pp. 294–7; ID., *Byzantium* (quoted n. 27), pp. 156–8; PAPADAKIS, *Crisis* (quoted n. 7), pp. 79–80; EVERT-KAPPESOWA, Clergé (quoted n. 26), p. 86; RICHTER, Bekkos (quoted n. 7), pp. 201–2.

155. PACHYMERES, 3 (quoted n. 68), p. 47.6–11; PG 142, col. 238B. Even RIEBE, *Rom* (quoted n. 2), p. 117, and XEXAKES, *Βέκκος* (quoted n. 3), pp. 48–50, do not think that this is a document by John Bekkos.

156. PG 141, col. 961C.

similar, or the same, to what his opponents thought he was proclaiming with his theology, and by adding to the end a profession of faith that was truly orthodox. In my opinion John Bekkos would not have hesitated at all to deliver this confession, and would not have any reservations about denouncing these antiunionist proclamations, or denouncing all his followers, because if any of them had come to believe that there were two causes of procession, then they would indeed be heretics![157] It appears that the only stipulations that were added to the document by the demand of the members of the synod were the last two, regarding Bekkos' deposition from the patriarchate and the deprivation of his priesthood, which served specific purposes of the court and which Bekkos accepted, in his own words, with reservations (πρὸς τὸ παρόν, "at least for now"). I intend to analyse this detail below.

To conclude this chapter it is significant to underline that the third confession was never considered to be anything but orthodox. However, the estimation that John Bekkos renounced his beliefs is not to be retained.[158] Indeed, Bekkos was not intimidated by the angry crowd, and was not bullied into signing this document. Nevertheless, even though the confession was found to be orthodox from the very beginning, it "did not ensure him the philanthropy (of the court)," as Gregory of Cyprus admitted.[159] The way that the antiunionists handled the case of John Bekkos at the synod of 1283, that they allowed him to deliver this confession, is quite telling of Bekkos' competence and influence over his own judges, of his theological resourcefulness and of his ingenuity. On the contrary, the opinion that one might form about the antiunionist camp at this point is not flattering and one might tend to agree with George Pachymeres' subtle suggestions.[160] In my estimation the antiunionists had not realized what had happened in the synod. But Bekkos was soon ready to clear the situation up.

V. Bekkos' deposition and his fourth confession

After he was sentenced Bekkos was confined under favorable conditions in the Megiste Monastery in Prusa. Apparently during this period he wrote his long report, titled *De iniustitia* (*Περὶ ἀδικίας, ἧς ὑπέστη, τοῦ οἰκείου θρόνου ἀπελαθείς*), addressed to the patriarch of Alexandria, who presided at the trial, and to the patriarch of Antioch.[161] In the document Bekkos proposes to put into writing all he wanted to say about the recent events, without

157. See Pachymeres, 3 (quoted n. 68), p. 105.13–5: Αἴτιον οὖν οὐ φαμὲν τὸν Υἱὸν ἐπὶ τῇ ἐκ Πατρὸς προόδῳ τοῦ Πνεύματος, οὔτε μὴν συναίτιον, ἀλλὰ καὶ ἀναθεματίζομεν καὶ ἀποβαλλόμεθα τὸν οὕτω λέγοντα. Cf. *ibid.*, p. 43.14–8. Apparently Bekkos had inserted a triple anathema in the *Synodikon* against those who were led to believe in the two causes of existence. The anathema has left no trace in the *Synodikon* as it is preserved today. See Gill, Notes (quoted n. 22), pp. 300–1.

158. Papadakis, *Crisis* (quoted n. 7), p. 55, speaks of a "sudden defection" of Bekkos. Also Riebe, *Rom* (quoted n. 2), p. 96; Gilbert, John Bekkos (quoted n. 69), p. 269; Beck, *Kirche* (quoted n. 85), p. 681; Id., *Ἱστορία*, p. 157.

159. PG 142, col. 237A. Gregoras, 1 (quoted n. 4), pp. 170.21–171.1, confuses the synod of 1283 with that of 1285. His vocabulary, however, is surprisingly similar to that of Gregory II.

160. It is interesting that Pachymeres noted that the court considered the effort to understand and explain these citations as lying beyond human intelligence (παρὰ τὸ εἰκὸς ταῖς ἐννοίαις τῶν ῥητῶν ἐμβαθύνων, ἐπὶ τοῖς ὑπὲρ νοῦν ἀνθρωπίναις διανοίαις παρατολμᾶν). See Pachymeres, 3 (quoted n. 68), p. 37.11–7, 24–31.

161. PG 141, col. 969B; Laurent, *Regestes 1, 4*, p. 263, Critique 1 (dated to December 1284). The patriarch of Alexandria was Athanasios and the patriarch of Antioch was Theodosios Prinkips. They both resided in Constantinople for many years. Papadakis, *Crisis* (quoted n. 7), p. 70, characterizes Athanasios as a "staunch traditionalist."

making any excuses for his orthodox profession, obviously because he was conscious of its importance. His objections targeted mainly the procedures that were followed, and not the theological background of the conflict. For these reasons the text is not an apology, but rather an account of the events.[162] John Bekkos had not delivered a resignation letter, and had not been officially deposed by any synod, when Joseph I was reinstated as patriarch.[163] He was ousted from the patriarchate on the charge of heresy. It is generally maintained that his deposition was probably comprised in the announcement of depositions made by Joseph's representatives in the first days of January, but Pachymeres did not include the name of Bekkos in the narrative. It is significant to underline here that at this point there was no convoked synod to confer its judgement on the accused.[164] The trial began a few days later on the initiative of the new patriarch's entourage.[165] John Bekkos estimated that Joseph's entourage was predetermined to have him condemned, which agrees with the narrative of Pachymeres and resulted in some manoeuvring and threatening of the members of the synod.[166] He was then called to answer for the charges of corrupting the orthodox faith by contributing with his writings to the accomplishment of the Union.[167]

Bekkos reveals interesting details about what was actually discussed when he appeared at court. In his view the judges intended to lead the crowd into believing that he had misunderstood the texts supporting the Union, which they did in an authoritative and not in a substantiating manner (νομοθετικώτερον πλέον ἤ ἀποδεικτικώτερον).[168] For this reason the synod had not been convoked to "discover the truth," or "to judge," but "to sanction" a decision that had already—even though atypically—been taken, meaning his deposition.[169] This defective handling led to the structuring of the confession of 1283. In other words Bekkos, who was overthrown on account of heresy, *was not found to be a heretic* by the synod that was convoked exactly for that reason; the synod did not manage to substantiate the charge of heresy, because Bekkos signed an orthodox profession.[170] Apparently this development was the reason for which Bekkos was compelled to accept

162. Summarized by Bekkos himself in PG 141, col. 957D. METOCHITES, 1 (quoted n. 140), p. 92, maintains the same position (μή τις οἰέσθω με τούτων τὰ ἑξῆς διηγούμενον ὡς ἐν ἀπολογίας μέρει συντίθεσθαι).

163. PG 141, col. 953A–B; METOCHITES, 1 (quoted n. 140), p. 89.

164. PG 141, col. 953C, 956C; PACHYMERES, 3 (quoted n. 68), p. 31.11–20; LAURENT, *Regestes 1, 4*, no. 1453 (1–2 January 1283); XEXAKES, *Βέκκος* (quoted n. 3), pp. 44–7; GILL, John Beccos (quoted n. 2), pp. 260–1; GOUNARIDES, *Κίνημα*, pp. 121–2. Pachymeres' silence about Bekkos' position in those days casts doubt on the procedure. We are forced to conclude either that Pachymeres sympathised more with Meliteniotes and Metochites, because they are the only ones mentioned to have been deposed, or that he was well aware of the breach in canonical procedure, therefore he suppressed the report. In my opinion the second is closer to the truth, because METOCHITES, 1 (quoted n. 140), p. 90, maintains that the entourage of Joseph drafted a decision of deposition and presented it as a document by Joseph I. The deposition of Bekkos should normally have taken place before the second ascent of Joseph I. In any case Pachymeres is not impartial.

165. In the account of Pachymeres the monks around Joseph claimed from the beginning that they were officially representing the patriarch. See PACHYMERES, 3 (quoted n. 68), pp. 29.27–31.2.

166. See PG 141, col. 957B-C: Ἡ δὲ ἀπειλὴ οὐ χρημάτων, οὐ κτημάτων, οὐ τῆς ἀρχιερωσύνης αὐτῆς ἔκπτωσις ἦν, ἀλλὰ θάνατος, καὶ οὗτος ἀπηνὴς καὶ βιαιότατος. Cf. PACHYMERES, 3 (quoted n. 68), pp. 33.30–35.6.

167. PG 141, col. 960D, 961D–964A, 964C–D. At this point Bekkos requested the presence of the emperor, but his request was rejected.

168. *Ibid.*, col. 961D.

169. *Ibid.*, col. 960B.

170. Gregory of Cyprus also makes note of this fact in the *Tomos* of 1285, see PG 142, col. 237A. One must compare the so far unnoticed comment of PACHYMERES, 2 (quoted n. 5), p. 585.7–9: ἔμελλε δὲ καὶ τοῦτο τοῖς ταλαιπώροις τῆς ἐκκλησίας ἐσώτερον πρόσκομμ' εἶναι, ἐγκαλουμένοις ὡς ἐξεκηρύχθησαν οἱ ὀρθόδοξοι.

the last two clauses of his third confession,[171] and why Gregory of Cyprus—who may very well have been the instigator of these legal stipulations—underlined that John Bekkos had "written [the document] and signed [it] by his own hand" (οἰκείᾳ χειρὶ γράψας καὶ ὑπογράψας).[172] I have mentioned above that legal procedure was highly appreciated by the Byzantines. The court may have hoped that the document of the third confession would cover up the mistakes made, or even perfectly legalize, the procedure followed. But this would only happen if John Bekkos intended to keep silent, which he did not. To him the sequence of events made absolutely no sense,[173] and he started protesting very soon after he had been sentenced. According to the testimony of Metochites, his attitude was well calculated.[174]

Bekkos' arguments can be summarized as follows: first, his deposition was beyond the competence of his judges, who were not bishops, "not even priests," but monks; elsewhere he speaks of lay people and simple deacons; this meant that they had no authority over a patriarch.[175] Second, Joseph, who was barely breathing—and therefore had little or no participation in the events—, was reinstated even before Bekkos had been deposed;[176] with this argument Bekkos implied, but did not actually put into words, that Joseph's second ascent to the patriarchal throne was not legalized, since his own dethronement had occurred ἀκανονίστως καὶ ἀθέσμως.[177] Indeed, Pachymeres' report of the trial complements the emotionally charged account by Bekkos. According to Pachymeres, Bekkos did not hesitate to challenge the judges to make a decision on whether he still had the same dignity or not, meaning that they, unsolicited and self-appointed judges, had called before them a patriarch *in office*.[178] In the atmosphere of 1283 it comes as no surprise that the answer Bekkos received was to be expected: Bekkos' elevation to the patriarchal throne

171. PG 142, col. 238B: [...] δέχομαι καὶ τὴν τοιαύτην καθαίρεσιν ὡς ἐνθέσμως καὶ κανονικῶς γεγονυῖαν, καὶ στέρξω τὴν τοιαύτην ψῆφον, ὡς δικαίαν καὶ ἔννομον, μηδέποτε πειρασόμενος ἱερωσύνην ἀνακαλέσασθαι.

172. PG 142, col. 238B. See Sarade, Ὅρκος (quoted n. 36), p. 390; Papadatou, *Επίλυση* (quoted n. 36), pp. 94–6. Also see above p. 44-45, n. 36.

173. PG 141, col. 964B: Ὀρθοδόξου γὰρ Χριστιανισμοῦ παραδοχὴν οἱ δικάζοντες τῆς ἀρχιερωσύνης στέρησιν ἡμᾶς [corr. for ὑμᾶς in the edited text] ἐδικαίωσαν, οὐκ οἶδ' ὅπως, καὶ ὅθεν εἰς τὴν τοιαύτην κινηθέντες ἀπόφασιν, πάντως δὲ οὐκ ἄλλοθεν, ἀλλ' ἐξ ὧν προειρήκαμεν. See Riebe, *Rom* (quoted n. 2), pp. 97–8.

174. Metochites, 1, p. 92: λογισμὸς δέ τις ἐπῆλθεν ἡμῖν συσταλεῖσιν, ἄλλον εἶναι τὸν εἰς τοῦτο καιρὸν, ἡνίκα ἂν καὶ παρρησιάσασθαι γένοιτο ἐμφανές, ἀκοῦσαί τε καὶ εἰπεῖν. Cf. Gregoras, 1 (quoted n. 4), p. 169.10–5.

175. PG 141, col. 953D–956A, 960C. Bekkos is exaggerating at this point. The composition of the court was perfectly legal by the standards of the Palaeologan period. Members of the court were the patriarch of Alexandria, who presided over the synod instead of Patriarch Joseph, George of Cyprus and Manuel Holobolos from the patriarchal clergy, the grand logothete Theodore Mouzalon and the protonotarios Theodosios Saponopoulos as representatives of the palace. On the courts see P. Lemerle, Recherches sur les institutions judiciaires à l'époque des Paléologues. 2, Le tribunal du patriarcat ou tribunal synodal, *Analecta Bollandiana* 68, 1950, pp. 318–33, here 324–5; and also the observations of D. Kyritses, Some remarks about imperial courts of justice in late Byzantium, in *Κλητόριον in memory of Nikos Oikonomides*, ed. F. Evangelatou-Notara – T. Maniati-Kokkini, Athens 2005, pp. 303–26.

176. PG 141, col. 953A–B. This agrees with the narrative of Pachymeres, 3 (quoted n. 68), p. 29.3, who notes that Joseph μόνον οὐκ ἄπνους ὢν was carried on a bed to the patriarchate. Bekkos' intense irony in the passages concerning Patriarch Joseph targets the patriarch's entourage, not Joseph himself. See for example PG 141, col. 960A: Καὶ τι ἂν εἴη τῆς τούτων ἰσχύος τὸ τέλος; ὁ πατριαρχικὸς θρόνος; Ἀλλ' οὗτος προαφῃρέθη, ἄλλος ἐπ' αὐτοῦ κεῖται.

177. PG 141, col. 953C.

178. Pachymeres, 3 (quoted n. 68), p. 45.30–5. Pachymeres even comments that Bekkos' allegation was "like a nail to their heart," probably implying that this was an irrefutable argument. Cf. PG 141, col. 956C, where Bekkos claims that the synod of prelates should first vote to suspend him and then elect Joseph I.

was itself illegal, because the former patriarch, Joseph, was still alive—an argument of Arsenite inspiration that is officially heard for the first and last time[179]—, and because Bekkos himself was liable for delivering an orthodox confession of faith.[180] John Bekkos could in reality tolerate being discharged from his patriarchal office; Pachymeres even notes that he did not usually take pleasure in his duties.[181] But what hurt Bekkos more was being deprived of his priesthood. The reader must remember that the ex-patriarch had devoted himself quite early to the Church. In his *De iniustitia*, which was addressed to his judges, he wrote: "You who are the judge have found us orthodox, and yet you have stripped us of our priesthood? You may argue, 'because you have written essays on the Church Union.' Fine, fine, if our mores are not fully devout, if we have violated our own (traditions), if we have corrupted the Church by introducing an unknown doctrine. If on those charges we are innocent in our soul and mind, and all the treatises we ever wrote (we did so) for contributing to the peace of the Churches, [...] why so unworthily for the injured, unworthily for the one who has done him this injustice was the decision on the deprivation of our priesthood conferred upon us?"[182]

It cannot be guessed exactly what Bekkos hoped to achieve with his protests. The fact is that the irregularities of the trial and of the entire second patriarchate of Joseph I, brief though it was, called for a new examination of the whole issue of the Union. On the one hand, the procedures did not ensure the legitimacy of the decisions taken, as has been amply demonstrated; on the other hand, bishops and clerics had been turned into judges overnight; Bekkos speaks of the intimidation they put up with in those days;[183] monks, either Josephites or Arsenites, who had no constitutional authority and who, in fact, had kept themselves outside the organized Church for so long, dictated the next moves and

179. In the letter of the monks of Athos Bekkos is paralleled to Barabbas, see LAURENT – DARROUZÈS, *Dossier grec* (quoted n. 7), pp. 421.21–423.1; RIEBE, *Rom* (quoted n. 2), p. 89. This characterization, however, is placed regarding the cordial relations of John Bekkos to Patriarch Joseph I and does not imply that he illegally ascended to the patriarchal throne. In the interpretation of the monks, Joseph was accused for καθοσίωσις on account of his confession; in reality the patriarch never faced this accusation. Darrouzès noted that Joseph abdicated following his own commitment to do so after the Union. See the confession of Joseph I in LAURENT – DARROUZÈS, *Dossier grec* (quoted n. 7), pp. 31–3, no. 8. In late December 1282, Andronicus II invoked this argument of the Josephites in order to convince John Bekkos to step down from the patriarchate, see PACHYMERES, 3 (quoted n. 68), p. 27.7–10.

180. PACHYMERES, 3 (quoted n. 68), p. 47.1–4, cf. 45.3–5. These are actually the official charges. On the charge ἐχθρὸς Ῥωμαίων (PG 141, col. 956C) see Π. ΓΟΥΝΑΡΙΔΗΣ [P. GOUNARIDES], Ιωάννης Βέκκος, εχθρός Ρωμαίων, in *The Balkans and the Eastern Mediterranean, 12th–17th centuries : proceedings of the International symposium in memory of D. A. Zakythinos*, επιμ. Κ. ΝΙΚΟΛΑΟΥ [K. NIKOLAOU] (Το Βυζάντιο σήμερα 2), Αθήνα [Athens] 1998, pp. 29–40. Relative to the subject also see the perceptive analysis of M.-H. BLANCHET, *Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400–vers 1472) : un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l'Empire byzantin* (AOC 20), Paris 2008, pp. 363–7.

181. PACHYMERES, 3 (quoted n. 68), p. 27.20–1.

182. PG 141, col. 964C–D; GREGORAS, 1 (quoted n. 4), p. 169.4–6. See in particular PACHYMERES, 3 (quoted n. 68), p. 103.25–7: [...] εἰρηνεύειν θέλοντες μόνον, ἀφέντες τὰ πάντα, ταῦτα ἐπράττομεν, οὐ μὴν δὲ καὶ ὥστε τοὺς βουλομένους ἐργολαβεῖν καὶ περιάπτειν ἡμῖν αἱρέσεως ἔγκλημα.

183. PACHYMERES, 3 (quoted n. 68), p. 33.14–7, 33.30–35.15; METOCHITES, 1 (quoted n. 140), pp. 91, 92–3; RIEBE, *Rom* (quoted n. 2), pp. 115–6. Also see above, n. 142. The short comment of Metochires, κατάκριτοι δὲ πλέον ἤπερ κριταί, on the judges, implies that the members of the court had previously been collaborators and probably concerns the prelates who assisted in the procedure, later accused as unionists and deposed at the beginning of Gregory II's patriarchate. Also see n. 189.

influenced the decisions.[184] On the other hand, the prelates and the clergy were doing what they could in order to avoid the worst penalties. The prelates claimed that they had signed against their will, and that their signatures were forged; the accusation that John Bekkos and Michael VIII had forged the signatures of the prelates, which Pachymeres places in the context of 1279, in my opinion can only relate to the documents of 1277 and was probably heard for the first time in early 1283.[185] This would explain perfectly well why the prelates' signatures are missing from all Greek language documents that were signed in the period 1273–82 and why on the contrary the names of the clerics are preserved in the *asphaleia* of 1277; obviously it was necessary to eliminate evidence regarding the prelates' adherence to the Union and thereafter to facilitate their participation in the trial of Patriarch John XI Bekkos. The clergy was under extreme pressure to forsake the patriarch and co-operate with the monks supporting Joseph I.[186] Indeed, Pachymeres'

184. PG 141, col. 953C: Μοναχῶν δέ τινων συγκεκροτημένων περὶ αὐτόν, [...] πολλὴν τὴν καθ' ἡμῶν ἔχων δυσμένειαν, ὡς τῶν ἀρχῆθεν τῆς ἡμῶν κοινωνίας ἀπερρωγότων τυγχάνον [...] ψήφισμά τι καθ' ἡμῶν σχεδιάζει [...].

185. The document with the allegedly forged signatures of the prelates that Pachymeres places in the context of the 1279 deliberations has left absolutely no trace in the surviving documents. Considering that the author fails to mention anything about the procedures of 1277, I believe that he simply transfers the events of 1277 chronologically to 1279. See Pachymeres, 2 (quoted n. 5), pp. 583–5. The prelates' "apology" to the pope—apparently the synodical *Tomographia* of 1277—, is mentioned, as well as the confessions of the emperors and of the patriarch—πίστεις –, and in summary some of the content relating to the emanation of the Holy Spirit. John Bekkos in 1279 did not repeat his confession, unlike the emperors, who sent copies to Pope Nicholas III. Failler, Chronologie (quoted n. 5), p. 233, noted that there is no mention of the synod of 1277, as did V. Grumel, Les ambassades pontificales à Byzance après le IIe Concile de Lyon, 1274–1280, *ÉO* 23, 1924, pp. 437–47, who did not proceed to firm conclusions about the omission. W. Norden, *Das Papsttum und Byzanz: die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergange des byzantinischen Reichs (1453)*, Berlin 1903, pp. 575–8, is the only historian I know of who thought that the information about 1279 refered in reality to 1277. Also see Laurent, *Regestes I, 4*, no. 1444; Roberg, *Union* (quoted n. 26), pp. 210–1; Riebe, *Rom* (quoted n. 2), pp. 92–3; Xexakes, *Βέκκος* (quoted n. 3), pp. 41–2; Giannakopoulos, *Μιχαὴλ Παλαιολόγος* (quoted n. 22), pp. 236–7; Gill, *Byzantium* (quoted n. 27), pp. 175–6; Id., *John Beccos*, p. 258; Evert-Kappesowa, Clergé (quoted n. 26), pp. 89–91; Ead., Relations (quoted n. 27), p. 314; Setton, *Papacy* (quoted n. 28), pp. 131–2.

186. The collection of the documents of 1277 has been attributed by Laurent – Darrouzès, *Dossier grec* (quoted n. 7), pp. 20–4, to George Moschabar. In their interpretation, the names of the clerics in the ἀσφάλεια of 1277 were preserved with the purpose of compromising Gregory of Cyprus' position in 1288/9. However, one might wonder why a simple signature would be more embarrassing for the patriarch than his own *Tomos* of 1285, on account of which he came close to being accused of heresy! Nonetheless, the only argument in favor of Laurent – Darrouzès' opinion is the fact that the oldest manuscript, *Vat. Chisianus gr.* 54 (14th c.), contains treatises of Moschabar, whereby they concluded that Moschabar himself was the first collector of the copies. Very recently Δ. Μονιογ [D. Moniou], *Γεώργιος Μοσχάμπαρ, ένας ανθενωτικός της πρώιμης παλαιολόγειας περιόδου: βίος και έργο*, Αθήνα [Athens] 2011, pp. 82–3, questions Moschabar's connection to that manuscript, because his basic work against John Bekkos is not comprised in it. Laurent – Darrouzès, *Dossier grec* (quoted n. 7), pp. 72–3 and no. 15, pp. 458–61, also attribute to Moschabar a forged document that precedes the collection in the manuscript—here, suffice it to say that the style of this document is much beneath George Moschabar even as a forgery. *Vat. Chisianus gr.* 54 also contained a version of Michael VIII' 1274 confession, which derived from Andronicus II's confession of 1277 (see above, p. 50 and note 72), in which it was originally inserted. As I understand from the obscure note 2 in Pieralli, *Corrispondenza* (quoted n. 13), p. 220, the author questions any link between the *Vat. Chisianus gr.* 54 and the older edition of the imperial confession of 1274 (which appeared for the last time in an inventory from 1534–49). However, the contents of *Vat. Chisianus gr.* 54 point to the conclusion that the codex was initially composed by a unionist and not by an antiunionist, such as Moschabar, perhaps with the purpose of including details about the way in which the Union was accomplished in Byzantium. This interpretation also explains the fact that the manuscript ended up in the possession of Cardinal Isidor of Kiev. See in general Laurent – Darrouzès,

narrative further implies that the clergy took much of the blame; the clerics were admitted to their own church on the 5th of January 1282, during a ceremony in which the Latins of Constantinople had a leading role on the concession of the monks who presided over it. To the attendants of the ceremony, "it all seemed like a (bad) dream."[187] The clergy was thus utterly humiliated, even though in 1273 they had been bullied more than any other body into signing the agreements with the emperor. George Pachymeres obviously counted himself among them and implied in complaint that the emperor allowed everybody to be judged on the same charges.[188] Finally, in April of 1283, the unionist prelates were also condemned for having signed the Union.[189]

Bekkos' firm belief that his interpretation of the texts of the fathers was orthodox[190] and his effort to prove this before an authorized court invited a new, this time theological, examination of his position, in order to have him condemned of heresy, which would justify, even if retrospectively, the penalties imposed on him in early 1283. The second trial took place in the palace of Blachernae in 1285.[191] Bekkos' situation at that time was so important for the pacification of the Church, that Emperor Andronicus II almost begged him for reconciliation.[192] But Bekkos was adamant. The Church, meaning Gregory II, first had to prove that the citations of the διὰ τοῦ υἱοῦ formula should be interpreted correctly in a different manner than the interpretation he had given them, and then, if he was convinced, he would compromise; otherwise he accepted the charges of heresy. Bekkos accepted no middle course out of the problem that had been created.[193] His position would lead either to his vindication, or to his conviction. Pachymeres retrospectively noted that

Dossier grec (quoted n. 7), pp. 71–3; Dölger, *Regesten 3*, no. 2006; V. Laurent, Catalogue de manuscrits grecs et textes byzantins, *ÉO* 27, 1928, pp. 448–9; Id., Un polémiste grec de la fin du xiiie siècle : la vie et les œuvres de G. Moschabar, *ÉO* 29, 1929, pp. 129–58; Gill, Church Union (quoted n. 12), pp. 5–6.

187. Pachymeres, 3 (quoted n. 68), pp. 31–5.

188. *Ibid.*, p. 33.7–14. It appears only natural that the clergy in 1273/1274 felt responsible for the fate of Patriarch Joseph I and resisted the emperor's demands. However, their position of waiting for the result of the Council of Lyons incurred the charge of treason (ἄντικρυς ἐκρίνοντο τῆς πρὸς βασιλέα καθοσιώσεως). Michael VIII was so angry with their attitude that he threatened them with demanding the payment of the rents of their houses for the years lapsed since the conquest or, even worse, with confiscating the houses and redistributing them to his supporters because each and every house in Constantinople belonged to him personally since he was, after all, the conqueror of the City! See Pachymeres, 2 (quoted n. 5), pp. 499–501, 505.8–12. In the account of Pachymeres, however, what terrorized the clerics more than the emperor's threats was the fate of Manuel Holobolos, the rhetor of the Church, see Pachymeres, 2 (quoted n. 5), pp. 501–5; Riebe, *Rom* (quoted n. 2), pp. 79–80. Also see Gill, *Byzantium* (quoted n. 27), pp. 131–2; Id., Notes, p. 302; Gounarides, *Κίνημα* (quoted n. 6), pp. 99–104; the most encompassing presentation of the clergy is found in Evert-Kappesowa, Clergé (quoted n. 26), pp. 68–92; Ead., Société (quoted n. 6), pp. 31–2.

189. See Pachymeres, 3 (quoted n. 68), pp. 63–5; Laurent, *Regestes 1, 4*, no. 1463. The bishops and clerics who had been ordained by John Bekkos, or had collaborated for the accomplishment of the Union, were deposed after the synod of Adramyttion; see Laurent, *Regestes 1, 4*, no. 1485; Riebe, *Rom* (quoted n. 2), pp. 97, 117; Gounarides, *Κίνημα* (quoted n. 6), pp. 134–6; Laurent, Crises (quoted n. 6), pp. 269–73; S. Pétridès, Sentence synodale contre le clergé unioniste, *ÉO* 14, 1911, pp. 133–6.

190. This is what he answered when he was asked at the second trial to renounce his beliefs. See Pachymeres, 3 (quoted n. 68), p. 115.6–10.

191. *Ibid.*, pp. 101–3; the second trial was deemed necessary because of Bekkos' allegations against the metropolitan of Prusa, see Riebe, *Rom* (quoted n. 2), pp. 118–9; Gill, John Beccos (quoted n. 2), pp. 262–3; Id., Notes, pp. 299–300; Papadakis, *Crisis* (quoted n. 7), pp. 55–7; and also Moniou, *Μοσχάμπαρ* (quoted n. 186), pp. 42–5; Nicol, *Last centuries* (quoted n. 6), p. 98. Papadakis calls Bekkos' tactic leading up to the second trial of Blachernae a "tactical mistake."

192. Pachymeres, 3 (quoted n. 68), p. 117.10–20.

193. *Ibid.*, p. 115.12–5.

Bekkos laid a trap for his adversary by recording the comment of an anonymous prelate that, as everybody was in search of his own justice, "the whole justice of God would not suffice."[194] Indeed, the influence exercised by John Bekkos over his audience once again becomes apparent, since he did manage to instil doubt in their minds about their conception of orthodox interpretations of the procession doctrine. Important clerics of the patriarchate had a hard time signing the *Tomos* of Patriarch Gregory II,[195] but ex-Patriarch John Bekkos and his chief collaborators Constantine Meliteniotes and George Metochites were finally condemned for heresy.[196]

Bekkos lived in exile at the fortress of St. Gregory in the gulf of Astakos until his death.[197] He never came to terms with his deposition and he never renounced his beliefs. His *Testament*, written in 1294,[198] does not lack any of his former vigour and strength as it takes the place of one more confession, albeit without the formalities of an official document.[199] It was written in place of an ἀπολογία ("apology") with the intention to profess his convictions once again, unlike other people who, when convicted, renounce their actions.[200] Bekkos explains in this letter why he persisted. He admits that his belief that the Spirit proceeds from the Father through the Son (δι' Υἱοῦ) was considered a crime that incurred deposition from the patriarchal throne; but even if to some it was equal to *hybris* (ὕβρις), he would not deny this crown. "How could I deny an abuse on account of a doctrine that they refute and thus lead to the abuse of Christ himself?" he wrote with conviction and bitterness.[201] In this document, Bekkos attacks his opponents by attacking their disinclination to admit that procession *through* the Son, which is documented as a doctrine of the fathers, equals procession *from* the Son. In Bekkos' view this disassociates the Son from the Spirit, and no argument could convince him that a quality of the Son does not belong to Him, in other words that the Spirit takes its existence from the Son but the Spirit is not inherent in Him.[202] Moreover, in Bekkos' perception this belief of

194. *Ibid.*, p. 117.3–8.

195. *Ibid.*, pp. 127–9; Metochites, 1, pp. 170–2; Laurent, *Regestes 1, 4*, no. 1490, esp. Critique 3; Laurent, Les signataires (quoted n. 45). The clerics in particular recalled the way they had been treated regarding the unionist documents of 1273/1274, "even though they were not referring to the doctrine." Metochites makes particular mention of the pressure exercised on the clergy in those days. Finally the grand econome, grand skeuophylax and grand sakellarios of the patriarchate did not sign the *Tomos* and their names are not reproduced in any of the thirty or more copies. Other clerics of the patriarchate only signed under pressure and intimidation. The patriarch of Alexandria, Athanasius II, who had presided at the trial that decreed the deposition of John Bekkos, was threatened with exile and finally signed his own confession; see Pachymeres, 3 (quoted n. 68), p. 137.21–8.

196. PG 142, col. 239–243. The *Tomos* of Patriarch Gregory II confers anathemas and expels the condemned from the body of the Church on account of eleven charges of theological content. See Riebe, *Rom* (quoted n. 2), pp. 119–20; Xexakes, *Βέκκος* (quoted n. 3), pp. 50–1; Papadakis, *Crisis* (quoted n. 7), p. 62-63, 153-165, including translation; Beck, *Ιστορία* (quoted n. 7), pp. 157–8.

197. Pachymeres, 3 (quoted n. 68), p. 117.22–5.

198. Kotzabassi, Testament (quoted n. 18), p. 37.46.

199. *Ibid.*, p. 32.10–1: [...] ἀλλὰ καὶ τόσον διὰ σπουδῆς ἡ ὁμολογία, ὅτι καὶ τὴν ἐπιτελεύτιον φθάνων ἀνάγκην, καὶ διατίθεμαι, καὶ ὁμολογῶ.

200. *Ibid.*, p. 32.1–6.

201. *Ibid.*, p. 32.19–20: [...] κἂν τινι ἐπάξιον ὕβρεως, ἐγὼ τοιοῦτον ὕβρεως στέφανον ἀναδεῖσθαι οὐκ ἀπαναίνομαι. Πῶς γὰρ ἂν καὶ ἀρνησαίμην ὀνειδισμὸν ἐπὶ δόγματι, ὅπερ καὶ εἰς ὀνειδισμὸν αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ οἱ ἀντιλέγοντες ἡμῖν περιτρέπουσιν;

202. Cf. Pachymeres, 3 (quoted n. 68), p. 131.13–8: ταύτην δὲ μάλιστα τὴν ἐξήγησιν μὴ καλῶς ἔχουσαν τῆς ἐννοίας ἐπειρᾶτο δεικνύειν, ὡς ἢ μὴν ὁμωνυμιζομένου δῆθεν τοῦ προβολέως, καὶ ποτὲ μὲν εἰς αἴτιον ἐκλαμβανομένου, ποτὲ δὲ εἰς δότην καὶ χορηγόν τε καὶ ἁπλῶς παροχέα, ἢ εἰ μέλλει ἁπλοῦν τὸ προβολεὺς συντηρεῖσθαι, μιᾶς ἐννοίας

the antiunionists appears to acknowledge some kind of instrumental service (ὀργανικῶς) of the Son to the Father. Alienating (ἀλλοτριοῦν) the Spirit from Christ, who is from his own Father, and believing that He is just a servant (ὑπηρετικὸν αὐτὸν πρεσβεύειν ὄργανον τοῦ Πατρός), is the worst affront to Christ;[203] indeed, this is Arianism (Ἀρειανισμὸς πάντως ταῦτα λαμπρός).[204] For this reason, Bekkos declares that he will not bring this shame on Christ, and that he continues to profess that the Spirit's *procession* from the Father through the Son is *existence* from the Father through the Son.[205] Bekkos' closing words in his will are instilled with determination, pride and bitterness. All his assets were confiscated; the little that was left he had distributed to his closest persons (οἰκεῖοι) and to others; what he had with him in exile he bequeathed to those who remained with him in prison.[206] His elaborate signature is marked by the same perseverance; he signed as if he were still the archbishop of Constantinople, "convicted in exile and imprisonment until death on account of the true doctrine of the fathers, that is, on account of the procession of the Spirit from the Father through the Son."[207]

It is true that the ἐκ or διά argument that Bekkos used to explain the procession of the Holy Spirit scandalized most of his opponents and Bekkos here appears to be focusing on it.[208] But this impression is actually misleading. The content of the *Testament* can be rather characterized as a summary of Bekkos' theological allegations against Gregory of Cyprus; in fact, his tone is quite aggressive.[209] In the second trial of Blachernae, Bekkos challenged Patriarch Gregory to answer his theory with another theological composition that explained the existing citations on the procession of the Holy Spirit through the Son. The patriarch included his theory in the *Tomos* of the synod and in his own *Profession*[210] and founded his explanation of the διὰ τοῦ Υἱοῦ formula on the qualities of the persons of the Trinity by distinguishing two levels of existence, cause and manifestation ("divine

δηλωτικὰς εἶναι ἀνάγκη καὶ ἀμφοτέρας τὰς λέξεις, τήν τε εἰς τὸ εἶναι πρόοδον καὶ τὴν εἰς ἀΐδιον ἔκφανσιν. In the view of PAPADAKIS, *Crisis* (quoted n. 7), pp. 63–4, 66–7, 69, two separate perceptions of the Trinity, the Augustinian and the Cappadocian, are juxtaposed in the conflict.

203. KOTZABASSI, Testament (quoted n. 18), pp. 32.23–34.47; RIEBE, *Rom* (quoted n. 2), pp. 177–84; ALEXOPOULOS, Byzantine *Filioque*-Supporters (quoted n. 69), pp. 385–7.

204. KOTZABASSI, Testament (quoted n. 18), p. 34.44.

205. *Ibid.*, p. 34.45–6.

206. George Metochites was transferred briefly to Constantinople to recover from his illness and some time later he met the emperor. The meeting took place close to the fortress of St. Gregory; the emperor then granted 100 gold pieces to Bekkos and 50 to Meliteniotes; neither of them, however, appears to have participated in the meeting. See PACHYMERES, 3 (quoted n. 68), pp. 117.27–119.2; *Georgii Metochitae Diaconi Historia dogmatica*, ed. I. COZZA-LUZI, Romae 1905, pp. 326–7, 330–1. GREGORAS, 1 (quoted n. 4), p. 169.7–10, also makes mention of the poverty that the ex-patriarch endured after his first exile. On the chronology see A. FAILLER, Chronologie et composition dans l'histoire de Georges Pachymérès, *REB* 48, 1990, pp. 5-87, here 12–4, 20 sq.

207. KOTZABASSI, Testament (quoted n. 18), p. 35.77–80.

208. Cf. PACHYMERES, 3 (quoted n. 68), p. 609.3–7: [...] καὶ διὰ τῆς ἐκεῖσε προσθήκης ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ θεολογίᾳ—ἐκ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι διδασκόμεθα παρ' ἐκείνων λέγειν—δέον οὖν, ταύτας προϊσχόμενον, καὶ αὐτὸν ὅσον ἐπὶ τῇ προσθήκῃ καὶ θεραπεύεσθαι καὶ θεραπεύειν καὶ μηδὲν παρεγχειρεῖν ἐξηγήσεσιν, ὁ δὲ πολλὰς τῶν γραφῶν συνεφόρει. Also see above, n. 154.

209. GREGORAS, 1 (quoted n. 4), pp. 168.19–169.1, claims that Gregory II was so envious of Bekkos' abilities, that he strove to have him condemned and exiled at any cost.

210. PG 142, col. 233-46, 247–52; PAPADAKIS, *Crisis* (quoted n. 7), pp. 68, 72–3; MONIOU, *Μοσχάμπαρ* (quoted n. 186), pp. 45–50; GILL, John Beccos (quoted n. 2), p. 263. Moschabar signed the *Tomos*, but shortly afterwards he turned against the patriarch and caused his abdication; see PAPADAKIS, *Crisis* (quoted n. 7), pp. 106–9.

life" and "external life" in the words of Papadakis), which both relate to God's very being.[211] Pachymeres is quite elucidating when relating the impact the *Tomos* had on the prelates. The metropolitans of Ephesus, Cyzicus and Philadelphia declared that it was so similar to Bekkos' theory that there was no point in composing it.[212] However, Patriarch Gregory II distinguishes between eternal manifestation through the Son as an inter-trinitarian relation (among the persons of the Trinity), and procession *(cause)* from the Father only, while Bekkos speaks of procession within the Trinity itself, meaning, from the common *substance* of the Trinity.[213] The Gregorian theory is exactly what Bekkos attacks in his *Testament* by attacking all those who had signed the *Tomos* of 1285; they acknowledged procession *through* (διά) the Son as a doctrine of the fathers, but denied that it was identical to procession *from* the Son and insisted that procession from the *substance* is a quality of the Father alone. Bekkos censures this view for its lack of evidence regarding procession.[214] In his estimation, it amounts to claiming that the existence of the Holy Spirit, coming only from the Father and manifesting itself "instrumentally" through the Son, takes its will from the Son, as if it follows Him (ὡς ἑπόμενον τούτῳ); plainly, the antiunionist declaration that they recognized the Spirit as an inherent quality of the Son, was in Bekkos' opinion empty words.[215] Bekkos did not acknowledge Gregory's theory as correct and well-founded, and this had an impact on his personal position: Bekkos in reality did not accept "defeat." He never came to terms with his deposition, because he never came to consider that Patriarch Gregory's theological explanation was superior, or more orthodox, than his own.[216]

VI. Conclusions

The confessions of faith of Patriarch John XI Bekkos proved to be a challenging subject from the very beginning. Apart from the fact that their theological content required extreme care regarding the issues involved that are critically connected to the Union of the Churches, which is obvious, it became almost immediately apparent that the third confession is not the text that the other sources and the bibliography claim it to be. Moreover, even though this profession eventually found its place in the events as well, the whole affair of the Union as portrayed in the documents examined here was not consistent with the interpretations found in modern bibliographies largely because, as most of them belonged to the negotiations of 1277, they were published by Joseph Gill only in 1974, with a noteworthy commentary, but not one based on diplomatic-historical considerations. In consequence, in order to clarify the situation with respect to the four

211. Papadakis, *Crisis* (quoted n. 7), pp. 90–2; Id., *Χριστιανική Ανατολή*, pp. 352–4; Alexopoulos, Byzantine *Filioque*-supporters (quoted n. 69), pp. 387–8.

212. Pachymeres, 3 (quoted n. 68), pp. 133–5.

213. Riebe, *Rom* (quoted n. 2), pp. 261 sq., esp. 269; Papadakis, *Crisis* (quoted n. 7), pp. 71–2, 86–96; Id., *Χριστιανική Ανατολή*, pp. 352–60; Gilbert, John Bekkos (quoted n. 69), pp. 270, 272. Cf. Pachymeres, 3 (quoted n. 68), pp. 129.27–131.5, and the editor's note 12. Also see Beck, *Ιστορία* (quoted n. 7), p. 158; T. Alexopoulos, The eternal manifestation of the Spirit "Through the Son" (διὰ τοῦ Υἱοῦ) according to Nikephoros Blemmydes and Gregory of Cyprus, in *Ecumenical perspectives on the* Filioque *for the twenty-first century*, ed. by M. Habets, London – New Delhi – New York – Sydney 2014, pp. 65–86, esp. 77–84.

214. Cf. Pachymeres, 3 (quoted n. 68), p. 131.11–9.

215. Kotzabassi, Testament (quoted n. 18), p. 33.26–32. On the concept of the "organic" service of the Son in Bekkos see Xexakes, *Βέκκος* (quoted n. 3), pp. 143–7.

216. Also see the comments of Gill, John Beccos (quoted n. 2), pp. 265–6, albeit in a different context.

confessions of John XI Bekkos, it became almost imperative to disregard the analysis of recognized authorities of Byzantine history initially; indeed much of what has been written was based on V. Laurent's supposition that the Union was sanctified in Byzantium exactly in the manner that the Holy See of Rome wished, meaning in a synod, in which Emperor Michael VIII Palaeologus took the "corporal" oath that the grand logothete George Akropolites had taken in Lyons, and the prelates expressed their "complete obedience" to the Church of Rome. The synod, according to Laurent, was supposed to have taken place in April 1277. This opinion required that the synod of February of the same year be treated separately than the "synod of April." But Laurent completely misunderstood the content of the documents and was led to the conclusion that the relating councils of the Byzantine Church were in sum three, the first of them officially proclaiming the Union of Lyons in December 1276; the second, held in February of 1277, renewed these concessions, and in the third, the most official, the Church, the emperor and the patriarch signed all the official documents. Jean Darrouzès put things somewhat in the right perspective[217] but did not proceed with a full clarification of the issue. The result is that, while the bibliography on the Union of Lyons and its application in Byzantium remains on the course set by Laurent, with minor divergencies, the documents tell us another story—and this is obvious to anybody who reads the dossier of 1277.

This mess is only partly due to George Pachymeres' narrative. This acute author relates in detail various aspects of Michael VIII's negotiations with the Church, the patriarch, and the clergy in 1273, but only describes in a few words what happened after the return of the Byzantine delegation from Lyons, fails to mention the synod of 1277 and reproduces in a completely different context the Church prelates' argument that their signatures in the documents had been forged. Covering up the serious irregularities of the trial held against Bekkos in 1283, Pachymeres omits details about his "official" deposition, obscures the exact process of the trial that followed and keeps us in the dark about the role of the prelates in it. We might not be too far away from the truth if we assume that Pachymeres was only being cautious when it came to people with authority, many of whom might still have been alive at the time he was writing his *History*; but Laurent explains his complicated narrative by noting that it "betrays his schismatic soul."[218] Pachymeres, however, was simply identifying himself with the clergy of the patriarchate that was placed in an extremely difficult position in all phases of the Union. Indeed, the clergy constitutes the milieu closest to the patriarch; its members' contribution to the developments was so important, that nothing would ever have been accomplished had the clergy not cooperated.

Where does all this lead us, regarding John XI Bekkos and his confessions? To begin with the last point, it is important to bear in mind that the clergy trusted Bekkos, who had been, after all, one of their own—something that cannot be said for his successor Gregory II. This trust is well portrayed in the *asphaleia* of the clerics of 1277. The *Tomographia* and the *asphaleia* secured the allegiance, loyalty and commitment of the prelates and the patriarchal clergy respectively, and authorized John XI Bekkos to fulfill the Union by sending to the pope his official confession. The compliance of the synod

217. Laurent, *Regestes I, 4*, nos. 1428, 1431, 1434; Laurent – Darrouzès, *Dossier grec* (quoted n. 7), pp. 80–1; in pp. xvi–xvii Darrouzès did not include in his chronological table the councils proposed by Laurent.

218. Laurent, Signataires (quoted n. 45), p. 140; also Nicol, Reaction (quoted n. 6), p. 127, n. 1. Beck, *Kirche* (quoted n. 84), p. 679, estimated that Pachymeres assumed a "Zwischenstellung" between unionists and antiunionists.

is specifically mentioned in Bekkos' letter to Pope John XXI and in the confession. As a result, even though they had not signed the confession, the prelates had officially given their consent to the negotiations with the Holy See of Rome, and this is exactly what they denied that they had done in 1283. So even if the signatures in the *Tomographia* are not preserved—for reasons that have been explained adequately—the list might not have been very different from the prelates' synodical letter of February 1274. There, approximately forty sees are represented, which is a surprisingly large number of the total of sees of the empire—considering that a large part of the old Comnenian Empire was lost in the thirteenth century to Latins, Turks and other enemies.[219] It would be a serious mistake to believe that Michael VIII beguiled the synod into signing the acts of 1273/1274, or that after the documents of 1277 had been signed Bekkos secretly proceeded to the official confession, or that prelates and clergy collaborated in an effort to deceive the pope.[220] On the contrary, as we have seen, the prelates were generously rewarded for their cooperation with the subjection of the patriarchal monasteries of their districts to their jurisdiction. The documents prove that the Union in Byzantium was restricted to a mere verbal recognition of papal rights, which had initially been promised in 1273, meaning primacy, jurisdiction and commemoration. The prelates, but also John XI Bekkos and Emperors Michael VIII Palaeologos and Andronicus II, conceded nothing more. This conclusion is also corroborated by Pachymeres' evidence. He relates that after the return of the ambassadors from Lyons a liturgy was held in the palace in January 1275, where the Gospels and the Apostles were read in Greek and Latin and Pope Gregory X was duly commemorated. But there is no mention of the *Filioque*,[221] the Church of Saint Sophia was not implicated at any stage of the liturgy and there was no communion with azymes. It is nearly beyond any doubt that there was no commemoration in parish churches either.[222] This is the real meaning of Michael VIII Palaeologos' request and of John XI Bekkos' declaration that the customs of the Church should not and would not change; they were not simply empty words, but re ected the practice adopted by the emperor and the patriarch in view of the demands of Rome. Consequently, there was no "public act" either, and nobody ever took the corporal oath the pope demanded.[223] As we have seen, the synodical documents of 1277, followed by the official confessions, substituted for the oath in a manner that was acceptable and most formal in Byzantium; in reality, they formally sanctioned the Union without deviating from the decisions of 1273.

219. Also Beck, *Ιστορία* (quoted n. 7), pp. 146–7; Evert-Kappesowa, Clergé (quoted n. 26), pp. 78–9. See above in n. 13 the list of 1274.

220. Evert-Kappesowa, Clergé (quoted n. 26), p. 70; Ead., Relations (quoted n. 27), p. 307. The author claims rhat rhe prelates and clergy were deceived by Michael VIII.

221. Riebe, *Rom* (quoted n. 2), p. 88, Papadakis, *Crisis* (quoted n. 7), p. 19, and Evert-Kappesowa, Relations (quoted n. 27), p. 309, are in favor of the position rhat rhe *Filioque* was not sung in Byzantium, contrary to Gill, *Byzantium* (quoted n. 27), p. 163.

222. Pachymeres, 2 (quoted n. 5), p. 511.4–13. After Evert-Kappesowa, Société (quoted n. 6), p. 32, there took place a "commémoration solennelle dans les églises grecques," which stopped immediately after Michael VIII's excommunication by Pope Martin IV. A different opinion is found in Roberg, *Union* (quoted n. 26), p. 220, n. 4.

223. Norden, *Papsttum* (quoted n. 185), p. 575, maintained that Emperor Michael VIII took the oath in front of the synod. Also see Evert-Kappesowa, Relations (quoted n. 27), pp. 310–1; Ead., Clergé (quoted n. 26), p. 84; Beck, *Ιστορία* (quoted n. 7), pp. 150–1; Riebe, *Rom* (quoted n. 2), pp. 92–3; Also see above, n. 99, for more references.

It was not a very complicated plan. Its disadvantage, however, lay in two important preconditions: first, the pope would have to agree with a typical recognition of his rights in Byzantium, and second, there would be no debate on the Creed. The Byzantines couldn't control the first, and indeed Gregory X's successors pressed for more concessions. But the emperor also had serious problems with the patriarch. John XI Bekkos attempted to turn the Union by economy into a true Union based on a genuinely theological rapprochement with Rome. He truly believed in it and passionately defended his opinion that there was common ground between the Churches. Nevertheless, he did not become "Catholic"—he never celebrated mass in the Roman rite or communed with azymes and he never sang the *Filioque*.[224] Even in his first two confessions he did not include the *Filioque*, which was specifically demanded of him, but founded his observance of the Latin Creed on his conviction that the Son shares the *substance* of the Father, and yet the Father remains the only original *source* whence all divinity springs and the only, the ultimate *cause*. With this theory John XI Bekkos thought that he remained true to the orthodox theological tradition and still admitted to the legitimacy of the *Filioque*. Typically, until he was condemned in the second synod of Blachernae, his theology was orthodox. He probably calculated that his confession would be accepted in Rome, and that it would cause no reactions within his own Church, but he was mistaken in both. The prelates were greatly annoyed because the patriarch's attitude directly broke with the second precondition laid out in the agreement of 1273, thus endangering the position of everybody who had sanctioned the Union in the first place.

It is not easy to determine when the patriarch realized that the accusation against him was heresy; he was probably convinced that no argument would be strong enough to destroy his theory. For this reason his attitude during the first trial was well calculated and his third confession was certainly well thought through and so well executed that nobody understood that Bekkos in reality had not denounced any of his own theological stipulations; it was considered from the beginning an orthodox profession. Bekkos' expulsion from the patriarchate was taken as a great victory for the antiunionists, however, it cannot be estimated as such, because Bekkos, after delivering a purely orthodox confession, was not condemned as a heretic. Nevertheless, public and official attitude were hostile towards him, so John Bekkos sought justification in the second trial of Blachernae. Since his own position regarding the Union was solidly founded on theology, the only way for Gregory II to eliminate Bekkos' still existing influence over the clergy and the prelates was to refute his arguments one by one on the same terms. The patriarch indeed took up the challenge, and its effect was not only long-lasting, but was incorporated into the orthodox tradition. It has been argued that Patriarch Gregory's theology by founding the theory of timeless and eternal manifestation of the Spirit offers a truly orthodox—and indeed Neo-Platonic—interpretation of the *ex patre filioque*. Be that as it may, Gregory's theory was not used for facilitating the reconciliation of the Churches, but for annulling Bekkos' approach and thereby any chance of understanding between Rome and Constantinople.[225]

This is not the place to take a stand on which theory is better. More important, I am not qualified to make such a judgment and my historical sense deters me from any attempt

224. Evert-Kappesowa, Clergé (quoted n. 26), pp. 75–6.

225. Papadakis, *Crisis* (quoted n. 7), pp. 148–9, where the author maintains that Gregory II strove for a genuine solution to the *Filioque* problem. Also Papadakis, *Χριστιανικὴ Ἀνατολή* (quoted n. 6), pp. 359–60. However, also see Gilbert, John Bekkos (quoted n. 69), pp. 259–61.

to juxtapose the two systems, because in this way the historical point would remain elusive to me and to the readers—to quote an author, "the whole justice of God will not suffice" for such a task. In any case, neither Bekkos, nor many renowned prelates of his time were convinced of the rightfulness of Gregory II's theological stipulations; to many it appeared that the two systems were quite similar to each other, to the point that it was considered that there existed a real danger of accusing Bekkos purely "out of malice."[226] This perfectly explains why after the second synod of Blachernae the unionists always referred to Bekkos' theology, and the antiunionists counted on Gregory's explanation of the διὰ τοῦ Υἱοῦ citations of the fathers; both theories were deemed valid within a particular context, both were considered to be grounded in the teachings of the Cappadocian fathers. This development leads to the impression that in 1285 not only the validity of the two theological systems was at stake, but also the decision itself. In other words, this decision would in time affect the ecclesiastical and consequently the foreign policy of the empire, because it preconditioned either a rapprochement with the West, in case judgement was in favour of Bekkos, or a definitive rift with Rome, which is exactly what happened.[227]

However, this impression is rather misleading because it is only formed retrospectively, and there is no saying whether the participants of the second synod of Blachernae were aware of how important their decision would be. Bekkos defended the Union for two reasons, because he felt that he was contributing to appeasing the schism within Byzantium, and because he felt that the Churches could arrive at an understanding on the theological level. In reality, he defended the Union and stayed true to his convictions, much more than the popes ever did. The papacy was not willing to discuss the Creed, no matter what the benefit might have been, and John Bekkos' elaborate second confession was not accepted in Rome because it deviated from the official line decided at Lyons.[228] There is absolutely no trace in the archives of Rome of the synodical documents of 1277, which completed the Union on the Byzantine side; this simply means that the documents of the synod were discarded because they did not meet the demands of the pope. For this reason Michael VIII Palaeologos was excommunicated by Pope Martin IV. The emperor died some time after that event.[229] Had he lived longer, he would have striven for the restoration of Orthodoxy, and John XI Bekkos would have been forced to step down from office because of his unionist convictions. But the fact remains that Bekkos never renounced his principles and proved himself courageous and enduring enough to live with the consequences of his choices until his death.

226. Pachymeres, 3 (quoted n. 68), p. 133.18–9.

227. Papadakis, *Crisis* (quoted n. 7), pp. 137–43, 147–8; Gilbert, John Bekkos (quoted n. 69), pp. 262–4, 275–8.

228. Pope Nicholas III demanded that the term on individual oaths from members of the clergy, prelates and archons from all over the country be implemented; moreover, the Byzantines had to concede the presence of a cardinal residing at Constantinople and handling jurisdiction issues. See Giannakopoulos, *Μιχαὴλ Παλαιολόγος* (quoted n. 22), pp. 232–5; Nicol, *Last centuries* (quoted n. 6), pp. 63, 64–5; Gill, *Byzantium* (quoted n. 27), pp. 173–4; Setton, *Papacy* (quoted n. 28), pp. 129–30; Evert-Kappesowa, Relations (quoted n. 27), pp. 312–3; Roberg, *Union* (quoted n. 26), pp. 203–5, 209–13.

229. Pachymeres, 2 (quoted n. 5), pp. 637–9; Riebe, *Rom* (quoted n. 2), p. 72; Giannakopoulos, *Μιχαὴλ Παλαιολόγος* (quoted n. 22), pp. 250–3; Nicol, *Last centuries* (quoted n. 6), p. 67; Roberg, *Union* (quoted n. 26), pp. 214–9; Setton, *Papacy* (quoted n. 28), pp. 138–9; Beck, *Ἱστορία* (quoted n. 7), pp. 152–4.

REGAINING THE TRUE FAITH: THE CONFESSION OF FAITH OF THEODORA PALAIOLOGINA*

Ekaterini Mitsiou

Michel Foucault perceived Christianity as a "confessional" religion. Its members have not only to confess their sins but also to testify to their faith in various ways.[1] One of these ways is the *professio fidei*. Confessions of faith in Byzantium were usually imposed upon women by authoritative males, like emperors, patriarchs and monastic founders. For example, in the very first chapter of his *typikon* for the nunnery of Baionia in Crete, Neilos Damilas explicitly enjoins the nuns "[...] to maintain the confession of Orthodox faith unchanged and without innovation."[2] Written female confessions transmitted directly or indirectly are less common than male ones. The existing testimonies from sources like the patriarchal register of Constantinople allow us to draw conclusions on issues such as literacy and the motives behind actions. Thus, some women signed their confessions in their own hand whereas others needed male assistance. Moreover, an upcoming marriage to an Orthodox man presupposed a *professio fidei* by a woman of a different dogma or faith.[3] However, marriage was only one of the reasons for composing these texts. In the case of Empress Theodora Palaiologina[4] her confession was the result of precarious circumstances after the renouncement of the Union of Lyons (1274).

* This paper is the scholarly result of the post-doctoral project "Female monasticism in the late Byzantine period (1204–1453)" ([SH6-2535] MONFEM), which is implemented within the framework of the action "Supporting postdoctoral researchers" of the operational program "Education and lifelong learning" (Action's beneficiary: General Secretariat for research and technology), and is cofinanced by the European Social Fund (ESF) and the Greek Srate.

1. M. Foucault, Technologies of the self (University of Vermont Seminar), in *Technologies of the self: a seminar with Michel Foucault*, ed. by L. H. Martin – H. Gutman – P. H. Hutton, London 1988, pp. 16–49, here p. 40; J. R. Carette, *Foucault and religion : spiritual corporality and political spirituality*, London – New York 2000 (digital printing 2006), pp. 27–8.

2. S. Pétridès, Le typikon de Nil Damilas pour le monastère de femmes de Baeonia en Crète (1400), *IRAIK* 15, 1911, pp. 95–109, ch. 1, p. 95.

3. J. Preiser-Kapeller – E. Mitsiou, Übertritte zur byzantinisch-orthodoxen Kirche in den Urkunden des Patriarchatsregisters von Konstantinopel, in *Sylloge diplomatico-palaeographica*, hrsg. von C. Gastgeber und O. Kresten (Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 19), Wien 2010, pp. 233–88. I will analyse Byzantine female confessions of faith in detail in a forthcoming publication.

4. On Theodora Palaiologina, see *PLP*, no. 21380; A.-M. Talbot, Empress Theodora Palaiologina, wife of Michael VIII, *DOP* 46, 1992, pp. 295–303 and in Id., *Women and religious life in Byzantium* (Variorum collected studies series CS 733), Aldershot 2001, no. V.

L'Union à l'épreuve du formulaire, éd. M.-H. Blanchet et F. Gabriel
(Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 51), Paris 2016

I. The Union of Lyons (1274) and its renouncement

Late Byzantine emperors very often played the card of a Church Union in exchange for papal support against various enemies. Though politically motivated, these efforts brought few positive results; their drawbacks were, however, enormous. Even prior to Lyons (1274) Byzantine society was divided by the Arsenites and their fight against the Palaiologoi and Michael VIII's usurpation of power.[5] The proclamation of the Union of Lyons[6] created a second opposition party, the antiunionists, leading to a complete schism of internal social cohesion. Members of the imperial family, the senate, bishops and metropolitans, Church archontes, priests, monks and above all common people were vehemently opposed to the Union policy of Michael VIII Palaiologos.[7] More interestingly, "this evil" had influenced a great number of women, especially the female relatives of the emperor.[8]

Another characteristic of the Union efforts was that they were short-lived. Soon after the Sicilian Vespers and his excommunication by Pope Martin IV, Michael VIII died (11 December 1282).[9] Andronikos II, his son and successor, found himself in a moral conflict between his duty towards his father and his Orthodox faith; in the end he followed his faith.[10] The corpse of his heretic father was secretly carried to Nea Mone

5. On the Arsenites see Π. Γουναριδησ [P. Gounarides], Τὸ κίνημα τῶν Ἀρσενιατῶν *(1261–1310)*. Ἰδεολογικὲς διαμάχες τὴν ἐποχὴ τῶν πρώτων Παλαιολόγων, Ἀθήνα [Athens] 1999; I. Συκουτρησ [I. Sykoutres], Περὶ τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν, *Ἑλληνικά* 2, 1929, pp. 267–332, *Ἑλληνικά* 3, 1930, pp. 15–44 and *Ἑλληνικά* 5, 1932, pp. 107–26; V. Laurent, Les grandes crises religieuses à Byzance. La fin du schisme arsénite, *Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine* 26/2, 1945, pp. 225–313; see also F. Tinnefeld, Das Schisma zwischen Anhängern und Gegnern des Patriarchen Arsenios in der orthodoxen Kirche von Byzanz (1265-1310), *BZ* 105/1, 2012, pp. 143–65.

6. D. M. Nicol, The Greeks and the Union of the Churches : the preliminaries to the second council of Lyons, 1261–1274, in *Medieval studies presented to Aubrey Gwynn, S.J.*, ed. by J. A. Watt, J. B. Morrall, F. X. Martin, Dublin 1961, pp. 454–80 and in Id., *Byzantium : its ecclesiastical history and relations with the Western world* (Variorum reprints collected studies), London 1972, no. V; Id., The Byzantine reaction to the second council of Lyons, 1274, in *Studies in Church history. 7, Councils and assemblies*, ed. by G. J. Cuming – D. Baker, Cambridge 1971, pp. 113–46 and in Id., *Byzantium : its ecclesiastical history* (quoted *supra*), no. VI; B. Roberg, *Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon (1274)*, Bonn 1964; B. Roberg, *Das Zweite Konzil von Lyon (1274)* (Konziliengeschichte. A, Darstellungen), Paderborn – München – Wien 1990.

7. George Pachymeres, *Relations historiques* V, 13, in Georges Pachymérès, *Relations historiques*, éd., introd et notes par A. Failler, trad. française par V. Laurent (CFHB 24/1–5), Paris 1984–2000, 2, pp. 511–3.

8. Synodic Engagement of the clergy in 1277, in *Dossier grec de l'Union de Lyon, 1273-1277*, par V. Laurent et J. Darrouzès (AOC 16), Paris 1976, no. 16, pp. 463–7, here p. 465.4–9: βαβαὶ τῆς τοῦ Σατᾶν ἐπηρείας, ὅτι καὶ μέχρι γυναικῶν τὸ τοιοῦτον κακὸν προβαῖνον ἐχώρησε; J. Gill, *Byzantium and the papacy, 1198-1400*, New Brunswick NJ 1979, p. 170; R.-J. Loenertz, Mémoire d'Ogier, protonotaire, pour Marco et Marchetto nonces de Michel VIII Paléologue auprès du Pape Nicolas III (1278 printemps-été), *OCP* 31, 1965, pp. 374–408 and in Id., *Byzantina et Franco-Graeca : articles parus de 1935 à 1966*, Roma 1970, pp. 537–72, p. 554; D. J. Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologos and the West 1258–1282 : a study in Byzantine-Latin relations*, Cambridge Mass. 1959, p. 324; A. T. Papadopulos, *Versuch einer Genealogie der Palaiologen, 1259-1453*, München 1938 (reprint Amsterdam 1962), no. 22, pp. 13–4 and no. 28, p. 18.

9. Michael VIII Palaiologos had ruled for 28 years and 20 days, George Pachymeres, *Relations historiques* VI, 36 (quoted n. 7), 2, p. 667.15–6; Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologos* (quoted n. 8), pp. 369–70; S. Runciman, *The Sicilian Vespers : a history of the Mediterranean world in the later thirteenth century*, Cambridge 1958.

10. Nikephoros Gregoras, *Byzantina historia* X, 8: *Nicephori Gregorae Byzantina historia*, cur. L. Schopen (CSHB 30), Bonnae 1829, 1, p. 153.

near Pachomiou, and no imperial ceremony or Church rites took place.[11] It was quickly covered with a mound of earth so it would not be taken by the wild beasts. Only later was it transferred in the monastery of Christ the Saviour in Selymbria for fear of the Latins.[12]

Back in Constantinople, the ardent antiunionists Eulogia Palaiologina and Theodore Mouzalon persuaded Andronikos II to abandon the Union policy of his father in order to be considered an Orthodox ruler.[13] The fact that the new emperor had signed the Union chrysobulls explained the urgency. The only solution to his endangered authority and legitimacy was to explain his previous attitude and actions as unwilling cooperation.[14] Andronikos II declared the renouncement of the Union through imperial edicts (βασιλικὰ διατάγματα) at the end of December 1282; those exiled from Constantinople could

11. George Pachymeres, *Relations historiques* VI, 36 (quoted n. 7), 1, p. 667.4–6: οὗ τὸν νεκρὸν τὸ τάχος οἱ εἰς τοῦτο ταχθέντες συστείλαντες νυκτὸς παρὰ τὴν Νέαν Μονήν, ἐγγύς που τῶν ἐκεῖ κειμένην, μετακομίζουσι. Nikephoros Gregoras, *Byzantina historia* V, 7 (quoted n. 10), 1, p. 154.5–6: μηδὲ ταφῆς τελευταῖον ἀξιωθῆναι βασιλικῆς. Φ. Κουκουλες [P. Koukoules], Τὰ κατὰ τὴν ταφὴν τῶν βυζαντινῶν βασιλέων, *EEBS* 16, 1939, pp. 52–78; Id., Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός. *4, Ἡ γέννησις, ἡ βάπτισις, ὁ γάμος, ἡ τελευτὴ καὶ ἡ ταφή, ἡ οἰκία, αἱ ὁδοὶ καὶ οἱ ἔμβολοι, ἡ κόμμωσις, ἡ ὑπόδεσις, τὰ λουτρά* (Collection de l'Institut français d'Athènes 73), ἐν Ἀθήναις [Athens] 1951, pp. 227–48, esp. pp. 236–7, pp. 243–8 (mourning of the emperor); Pseudo-Kodinos, *Traité des offices*, introd., texte et trad. par J. Verpeaux (Le monde byzantin 1), Paris 1966, ch. 11, pp. 284–5; R. Macrides – J. A. Munitiz – D. Angelov, *Pseudo-Kodinos and the Constantinopolitan court : offices and ceremonies* (Birmingham Byzantine and Ottoman studies 15), Farnham 2013, pp. 212–4 and pp. 416–7. For the sarcophagi of the Byzantine emperors see N. Asutay-Effenberger, A. Effenberger, *Die Porphyrsarkophage der oströmischen Kaiser : Versuch einer Bestandserfassung, Zeitbestimmung und Zuordnung* (Spätantike, frühes Christentum, Byzanz : Kunst im ersten Jahrtausend. B, Studien und Perspektiven 15), Wiesbaden 2006; C. Rapp, Death at the Byzantine court : the emperor and his family, in *Death at court*, ed. by K.-H. Spiess and I. Warntjes, Wiesbaden 2012, pp. 267–86; F. Tinnefeld, Rituelle und politische Aspekte des Herrschertodes im späten Byzanz, in *Der Tod des Mächtigen : Kult und Kultur des Todes spätmittelalterlicher Herrscher*, L. Kolmer (Hrsg.), Paderborn 1997, pp. 217–28; P. Karlin-Hayter, L'adieu à l'empereur, *Byzantion* 61, 1991, pp. 112–55; D. Reinsch, Der Tod des Kaisers : Beobachtungen zu literarischen Darstellungen des Sterbens byzantinischer Herrscher, *Rechtshistorisches Journal* 13, 1994, pp. 247–70. For Nea Mone, see A. Külzer, *Ostthrakien (Eurōpē)* (TIB 12), Wien 2008, p. 543.

12. George Pachymeres, *Relations historiques* VII, 37 (quoted n. 7), 2, p. 123.5–7; Nikephoros Gregoras, *Byzantina historia* VI, 1 (quoted n. 10), 1, p. 159.21–3; *Die byzantinischen Kleinchroniken*, rec. P. Schreiner (CFHB 12/1–3), Wien 1975–1979, no. 8, I, p. 75.8; Nicol, The Byzantine reaction (quoted n. 6), p. 137; P. Magdalino, Byzantine churches on Selymbria, *DOP* 32, 1978, pp. 309–18, here p. 310 and pp. 314–5; Külzer, *Ostthrakien* (quoted n. 11), p. 609.

13. George Pachymeres, *Relations historiques* VII, 2 (quoted n. 7), 3, p. 23.19–20. A different opinion is given by Nikephoros Gregoras, *Byzantina historia* VI, 1 (quoted n. 10), 1, pp. 159.25–160.1: ζῶντος μὲν γὰρ τοῦ πατρὸς ἔκρυπτε τὴν μελέτην αὐτῆς ἐν τοῖς λογισμοῖς. Cf. also Pseudo-Sphrantzes, I, 4, in Georgios Sphrantzes, *Memorii 1401–1477*, ed. critică de V. Grecu (Scriptores Byzantini 5), București 1966, p. 170.3–4: ζῶντος γὰρ τοῦ πατρός, ὡς ἔφημεν, ἔκρυβε. A. Laiou, *Constantinople and the Latins : the foreign policy of Andronicus II, 1282–1328*, Cambridge Mass. 1972, pp. 32–5; A. Papadakis, *Crisis in Byzantium : the* Filioque *controversy in the patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289)*, Crestwood NY 1983, p. 49. On the Orthodoxy of the Byzantine emperor see O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im hofischen Zeremoniell, Jena 1938, p. 159.

14. George Pachymeres, *Relations historiques* VII, 2 (quoted n. 7), 2, p. 23.15–9: Αἱ γὰρ διὰ χρυσοβουλλείων λόγων πίστεις καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς ὅρκοι καὶ ὅσ' ἄττα ξυμβεβήκει τοῖς βασιλεύουσιν, αὐτῷ δηλονότι καὶ τῷ πατρί, εἰς τὴν τῆς τελεισθείσης εἰρήνης βεβαίωσιν, οὐκ ἀπεοικὸς πρὸς βοθύνους ἔχειν καὶ φάραγγας παρ' αὐτῷ, οἷς ὀλίσθῳ γνώμης ἐμπεσεῖν ᾤετο. The imperial orators Gregory of Cyprus and Nikephoros Choumnos pardoned the young emperor for his act of *oikonomia*, praising him for changing the Union policy of his father, Nikephoros Choumnos, Ἐγκώμιον εἰς τὸν αὐτοκράτορα κυρὸν Ἀνδρόνικον τὸν Παλαιολόγον, in *Anecdota Graeca, e codicibus regiis*, descripsit annotatione illustravit J. F. Boissonade, 2, Paris 1830 (reprint Hildesheim 1962), pp. 1–56, here p. 53; Gregory of Cyprus, Ἐγκώμιον εἰς τὸν αὐτοκράτορα κυρὸν Ἀνδρόνικον τὸν Παλαιολόγον, *ibid.*, 1, Paris 1829 (reprint Hildesheim 1962), pp. 359–93, here p. 384.

now return.[15] This decision rapidly changed the dynamic between the opponent groups (Josephites, Arsenites and unionists): previous victims of the imperial power sought "justice" or, to use a perhaps more accurate term, revenge.

After Christmas 1282 started a long period during which Church synods imposed punishments and confessions. At first, the Josephites controlled the situation. Secret meetings and discussions took place for the return of Joseph I to the patriarchal throne. His supporters demanded the removal of the unionist patriarch John Bekkos, the end of the "scandal," the purification of churches and holy vessels as well as the punishment of all involved with the Union.[16] Bekkos retired on December 26, 1282 of his own will to the monastery of Panachrantos.[17] On December 31, the old and sick Joseph ascended the patriarchal throne for the second time.[18] Moreover, the Josephites imposed different penalties (ἐπιτίμια) on laymen and priests. Monks judged the laity based on whether they had received Holy Communion or not, while the new patriarch punished bishops and priests with three months' suspension. Finally, Constantine Meliteniotes and George Metochites were deposed.[19]

15. Nikephoros Gregoras, *Byzantina historia* VI, 1 (quoted n. 10), 1, p. 160.3–6: καὶ μὲν δὴ κήρυκες πανταχῇ καὶ βασιλικὰ διατάγματα διεπέμποντο τήν τε τῆς ἐκκλησίας διόρθωσιν εὐαγγελιζόμενα καὶ ἅμα τοὺς διὰ τὸν τῆς ἐκκλησίας ζῆλον ὑπερορίους κατάγοντα καὶ ὅσοι τῶν ἀνηκέστων τι ἐπεπόνθεσαν. Pseudo-Sphrantzes, I, 4 (quoted n. 13), p. 170.4–5: Καὶ θεσπίσματα βασιλικὰ καὶ δόγματα διεπέμποντο, τὴν τῆς ἐκκλησίας διόρθωσιν εὐαγγελιζόμενα καὶ ἅμα τοὺς διὰ τὸν ἐκκλησίας ζῆλον ὑπερορίους κατάγοντα. Dölger, *Regesten*, 3, no. 2086; V. Puech, La refondation religieuse de Constantinople par Michel VIII Paléologue (1261–1282) : un acte politique, in *Religion et société urbaine au Moyen-Âge : études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, réunies par P. Boucheron et J. Chiffoleau (Publications de la Sorbonne. Histoire ancienne et médiévale 60), Paris 2000, pp. 351–62, here p. 351.

16. George Pachymeres, *Relations historiques* VII, 3 (quoted n. 7), 3, p. 25.2–23.

17. George Pachymeres, *Relations historiques* VII, 4 (quoted n. 7), 3, p. 27.20–31; Nikephoros Gregoras, *Byzantina historia* VI, 1 (quoted n. 10), 2, p. 160.7–10; Ephraim Ainios, Catalogus patriarcharum novae Romae, in *Ephraemius*, ex rec. I. Bekkeri (CSHB), Bonnae 1840, p. 414, vers. 10329–10332; Pseudo-Sphrantzes, I, 4 (quoted n. 13), p. 170.5–7; *Die byzantinischen Kleinchroniken* (quoted n. 12), 1, no. 84, p. 600.2; George Metochites, *Historia dogmatica*, I, 67, in *Novae patrum bibliothecae. Tomus octavus, continens in parte II Georgii Metochitae Diaconi historiae dogmaticae librum I et II*, ed. J. Cozza-Luzi, Romae 1871, p. 89; Constantine Meliteniotes, *Λόγοι ἀντιρρητικοί*, in *Κωνσταντίνου Μελιτηνιώτου λόγοι ἀντιρρητικοὶ δύο, νῦν τὸ πρῶτον ἐκδιδόμενοι*, εκδ. Μ.Α. Ορφανος [M. A. Orphanos], Ἀθήνα [Athens] 1986, p. 114; Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερικὴ θαυμάτων διήγησις τοῦ Ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Μελετίου τοῦ Ὁμολογητοῦ, ed. Σ. Λαυριωτης [S. Lauriotes], *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 5, 1921, pp. 582–4, pp. 609–24 and *Ὁ Ἄθως* 8–9, 1928, pp. 9–11, here p. 621; Nikephoros Choumnos, Ἐγκώμιον (quoted n. 14), 2, pp. 53–4; Nikephoros Kallistos Xanthopoulos, *Διήγησις περὶ τῶν ἐπισκόπων Βυζαντίου καὶ τῶν πατριαρχῶν πάντων Κωνσταντινουπόλεως*, PG 147, col. 449–68, here col. 468. For Panachrantos Monastery see R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. 1, Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique. 3, Les églises et les monastères*, Paris 1953, pp. 214–5.

18. George Pachymeres, *Relations historiques* VII, 5 (quoted n. 7), 3, p. 29.2–6; Nikephoros Gregoras, *Byzantina historia* VI, 1 (quoted n. 10), 1, p. 160.10–3; *Die byzantinischen Kleinchroniken* (quoted n. 12), 1, no. 84, p. 601.3; Βίος καὶ πολιτεία (quoted n. 17), p. 622; Pseudo-Sphrantzes, I, 4 (quoted n. 13), p. 170.7 mentions wrongly that the patriarch became μοναχός τις Ἀθανάσιος τοὔνομα.

19. George Pachymeres, *Relations historiques* VII, 6 (quoted n. 7), 3, p. 29.23–7; Laurent, *Regestes 1, 4*, no. 1453; C. R. Kraus, *Kleriker im späten Byzanz : Anagnosten, Hypodiakone, Diakone und Priester 1261–1453* (Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 9), Wiesbaden 2007, p. 441. For the *epitimia* see Π. Μιχαηλαρης [P. Michaelares], *Αφορισμός. Η προσαρμογή μιας ποινής στις αναγκαιότητες της Τουρκοκρατίας*, Αθήνα [Athens] 2004, pp. 57–65.

The first synod of Blachernae, convened on 8–12 January 1283, accused Bekkos of holding the patriarchal throne illegimately, while the preceding patriarch was still alive.[20] Bekkos was forced to sign a profession of faith (λίβελλος τῆς ὁμολογίας καὶ πίστεως), and he was later exiled to Prusa.[21] Around February 1283 Andronikos II accepted in written form (γράμμασιν) the demands of the Josephites, i.e. no commemoration of his father on Orthodoxy Day, no services and no burial for the deceased.[22] After the abdication and death of Joseph I (March 1283), the Arsenites tried to push their own candidate onto the patriarchal throne. To their disappointment, Gregory of Cyprus was consecrated bishop and elevated to the patriarchate in Hagia Sophia on 11 April 1283 (Palm Sunday).[23] However, one week later (19 April 1283) the ardently Arsenite metropolitan of Sardis, Andronikos, was restored to his see. At this point, the emperor and the patriarch decided to convene a synod in order to judge the bishops who supported the Union, a matter insufficiently resolved some months earlier.

In the second synod of Blachernae (18/19–24/26 April 1283),[24] the defendants were confronted by groups of monks who anathematised them without giving them any opportunity to defend themselves. Imperial officers brought in the bishops who refused to appear by force. The case of Theodore, the metropolitan of Kyzikos who managed to

20. George Pachymeres, *Relations historiques* VII, 8 and VII, 10 (quoted n. 7), 3, p. 35.5–15 and pp. 45.30–47.4; John Bekkos, *De injustitia qua affectus est, a proprio throno ejectus*, PG 141, col. 949–70, here col. 961–4. On the accusation of being the enemy of the Romans, see John Bekkos, *De injustitia*, col. 951 and 965; Π. Γουναριδης [P. Gounarides], Ιωάννης Βέκκος εχθρός Ρωμαίων, in *Βαλκάνια και Ανατολική Μεσόγειος (12ος-17ος αιώνες)*, Αθήνα [Athens] 1998, pp. 29–40, here pp. 30, 34 and 37.

21. George Pachymeres, *Relations historiques* VII, 11 (quoted n. 7), 3, p. 47.6–11; see Bekkos' *professio fidei* in Gregory of Cyprus, *Tomus adversus Iohannem XI Beccum*, PG 142, col. 233–46, here col. 237–8; John Bekkos, *De injustitia* (quoted n. 20), col. 961–4; N. Ξεξακης [N. Xexakes], *Ἰωάννης Βέκκος καὶ αἱ θεολογικαὶ ἀντιλήψεις αὐτοῦ*, Ἀθῆναι [Athens] 1981, p. 50 agrees with Pachymeres that the libellus was not written by Bekkos, because the term Γραφή or Γραφαί is missing; Constantine Meliteniotes, *Λόγοι ἀντιρρητικοί* (quoted n. 17), p. 158: Διόπερ οὐ δεῖ προσέχειν τὸ τυρρανικῶς ὑπογεγραμμένῳ. For his exile to Prusa see George Pachymeres, *Relations historiques* VII, 11 (quoted n. 7), 3, p. 47.13–4: Ὀλίγον τὸ μεταξύ, καὶ βασιλέα πείθουσιν εἰς Προῦσαν περιορίζειν ᾧτέως καὶ διελύοντο. Nikephoros Gregoras, *Byzantina historia* VI, 2 (quoted n. 10), 1, pp. 168.24–169.2: διά τοι τοῦτο καὶ αὐτὸς οὐ μέτρια συνεβάλετο πρὸς τὴν ἐξορίαν ἐκείνου. ὅθεν ἐξόριστος ἐκεῖνος περί που τοὺς πρόποδας τοῦ Ὀλύμπου πεμφθείς. George Metochites, *Historia dogmatica* (quoted n. 17), 1, ch. 70, p. 93: ὃν καὶ παρευθὺς ἐξόριστον πεποιήκεσαν and 1, ch. 88, p. 120: Τῆς οἰκείας ἀπηνῶς ἀπεληλαμένος καθέδρας, κἂν τῇ πόλει Προυσάεων ὑπερόριος ἀφιγμένος ὁ ἐν ἀρχιερεῦσι θεοῦ χαριτώνυμος. Constantine Meliteniotes, *Λόγοι ἀντιρρητικοί* (quoted n. 17), p. 127: ἐκ τῆς θεουπόλεως, δηλαδὴ τῆς Προύσης, πρὸς ἣν ἐξόριστος ὑπῆρχε.

22. George Pachymeres, *Relations historiques* VII, 11 (quoted n. 7), 3, p. 47.17–20: ἐβεβαίου δὲ καὶ τὰς γνώμας λεγόντων καὶ προθέσει καρδίας καὶ γράμμασιν, ὧν τὸ μεῖζον καὶ πρῶτον μὴ ἄν ποτ' εὐφήμου μνήμης, μὴ ψαλμῳδίας, μὴ ταφῆς ἀξιωθῆναι τὸν ἀποιχόμενον. Constantine Meliteniotes, *Λόγοι ἀντιρρητικοί* (quoted n. 17), p. 136 : δι' ὅλου χαίροντος ἀπατεῶνος, οἱονεὶ δολιευσαμένους καὶ προτείνοντας εἰρήνην τὸ κατ' ἀρχὰς καὶ οἰκονομίαν μετ' ἀρῶν τῶν φρικωδεστάτων καὶ ὑποσχέσεων ἐνόρκων, τοῦ μὴ ἂν ἄλλο τι βούλεσθαι τὴν διάνοιαν ἐν μέρει γὰρ καὶ τῇ αὐτοῦ φράσει χρηστέον.

23. A. J. Sopko, *Gregory of Cyprus : a study of Church and culture in late thirteenth century Byzantium*, PhD, London University, King's College [1979?], p. 95; Papadakis, *Crisis in Byzantium* (quoted n. 13), p. 49; T. Alexopoulos, Die Argumentation des Patriarchen Gregorios II. Kyprios zur Widerlegung des *Filioque*-Ansatzes in der Schrift *De processione Spiritus sancti*, *BZ* 104/1, 2011, p. 1–39.

24. George Pachymeres, *Relations historiques* VII, 17 (quoted n. 7), 3, pp. 61.33–65.22; George Metochites, *Historia dogmatica* (quoted n. 17), 1, ch. 74.79, pp. 97–105; Constantine Meliteniotes, *Λόγοι ἀντιρρητικοί* (quoted n. 17), pp. 119–22 calls the synod ληστρική. Nikephoros Gregoras, *Byzantina historia* VI, 2 (quoted n. 10), 1, p. 171.5–9 sets this synod after the one in Adramyttion; see also Pseudo-Sphrantzes, I, 4 (quoted n. 13), p. 170.12–5; Papadakis, *Crisis in Byzantium* (quoted n. 13), pp. 49–51.

avoid a violent appearance, is well known.[25] In the end, the decision was taken to depose all unionist priests and bishops, even *in absentia*. At exactly this point the synod dealt with the late emperor's wife, Theodora Palaiologina.

George Pachymeres claims that the members of the synod "demanded that also Empress Theodora gives a confession of faith" (ἀπῄτουν μὲν οὖν καὶ τὴν αὐγοῦσταν Θεοδώραν λίβελλον μὲν πίστεως),[26] stressing the pressure put upon Theodora Palaiologina. She submitted her written profession of faith under a reign of terror and out of necessity because otherwise she would have jeopardised the political future of the Palaiologoi. It is evident that the synod did not regard her as a common member of the laity upon whom only Church penalties would be imposed. Her case was presented after the punishment of the unionist bishops and prior to that of the patriarchs of Antioch and Alexandria.

No specific charges had been raised against her; a cautious legal examination would have resulted in a lack of strong evidence against her. The existing information mainly indicates a reluctant attitude towards the Union. Firstly, her signature is absent from all official correspondence with Rome. Only Michael VIII and Andronikos II were asked to offer official confessions in 1272 and 1274.[27] Furthermore, Theodora's spiritual father, monk John, opposed the Union and was exiled (1275). Finally, the empress intervened in order to save antiunionists from certain death, among others her treasurer Kaloeidas.[28] The logical conclusion is that in the eyes of the synod she was a follower of the Union primarily due to tolerance of the innovation (καινοτομία).

It is noteworthy that, just after the empress's case, two patriarchs, Theodosios Prinkips and Athanasios of Alexandria, were asked to renounce their unorthodox deeds. The patriarch of Antioch resigned and fled to Syria. Athanasios of Alexandria refused to approve the deposition of the bishops and to submit a *professio fidei* in exchange for his commemoration in the *diptycha*.[29]

II. Catharsis, political iconoclasm, and imperial bodies

Giving assurances that she would not demand an ecclesiastical burial and memorial services for Michael VIII was one important point of Theodora's confession. The empress was from the first moment preoccupied with the treatment of her dead husband. Shortly after his death, his sister Eirene-Eulogia convinced the mourning empress that praying for the soul of Michael VIII was needless, for he was doomed to eternal damnation.[30] Devastated, she visited the patriarch and asked about the steps necessary for his soul's

25. George Pachymeres, *Relations historiques* VII, 17 (quoted n. 7), 3, p. 65.6–22; Laurent, *Regestes 1, 4*, no. 1463.

26. George Pachymeres, *Relations historiques* VII, 19 (quoted n. 7), 3, p. 67.10; Nikephoros Gregoras, *Byzantina historia* VI, 2 (quoted n. 10), 1, pp. 171–2.

27. L. Pieralli, *La corrispondenza diplomatica dell' imperatore bizantino con le potenze estere nel tredicesimo secolo (1204–1282) : studio storico-diplomatistico ed edizione critica* (Collectanea archivi vaticani 54), Città del Vaticano 2006, no. 12 (11 March 1274), pp. 219–37; Dölger, *Regesten* 3, no. 2006.

28. George Pachymeres, *Relations historiques* VI, 25 (quoted n. 7), 2, p. 621.6–23.

29. George Pachymeres, *Relations historiques* VII, 17–9 (quoted n. 7), 3, pp. 63.17–67.25. For Athanasios of Alexandria see A. Failler, Le séjour d'Athanase II d'Alexandrie à Constantinople, *REB* 35, 1977, pp. 62–71, here p. 48. For Theodosios Prinkips see K. N. Κωνσταντινιδης [K. N. Konstantinides], 'Ο βιβλιόφιλος πατριάρχης Ἀντιοχείας Θεοδόσιος IV Πρίγκιψ (1275–1283), *Επετηρίς Κέντρου επιστημονικών ερευνών Κύπρου* 11, 1981–2, pp. 371–84, here p. 378.

30. George Pachymeres, *Relations historiques* VII, 3 (quoted n. 7), 3, p. 25.8–15; Talbot, Empress Theodora Palaiologina (quoted n. 4), pp. 297–8.

salvation. It is no coincidence that, soon after, Andronikos II gave assurances that he would not demand any commemoration of his father and that the widowed empress did the same in the synod of Blachernae.

The confession of faith should be seen only as the first act in a longer process of catharsis. Theodora Palaiologina spent the rest of her life investing great amounts of money in founding monasteries like Lips and Saints Anargyroi. In the *typikon* of Lips Monastery, she declared that she dedicated some properties in expiation of her sins.[31] Her founding activity guaranteed a resting place for herself and other family members. Moreover, it was a logical reaction to the adventures of her late husband. After her death as Nun Eugenia († 1303) she was buried at the Lips nunnery; her two sons Andronikos II († 1332) and Constantine († 1306) also found their final rest at the same foundation.[32] The epitaph written by Theodore Metochites reveals the care Theodora showed for her burial place, commissioning an arch or canopy to surmount the tomb (περιταφίους στέγας).[33] In the same monody Metochites painted the portrait of a great foundress, leaving unmentioned any misconduct on faith matters.[34]

However, later in her life Theodora Palaiologina was once more connected with a peculiar case of sacrilege. The Meniaion *Paris. gr.* 1574 attests that the former empress wanted to obtain a piece of the relics of Michael of Chalcedon (May 1st). She sent one of her *oikeioi* to the church of St. Constantine in Chalcedon to remove a fragment of the relics. For this act, the offender's hand was paralysed.[35] We can attribute the incident to her extreme piety but there are two issues pointing at a much more complicated situation. First of all, Theodora felt attached to an otherwise unknown iconodule saint with the name Michael. The interest of many authors of this period for iconodule saints is a phenomenon that has not escaped modern attention. A classic example is Constantine Acropolites, the new Metaphrastes of the Palaiologean period.[36] This revival may be attributed to the Union of Lyons and its opponents who looked to the past for role models. Similarly, any

31. H. DELEHAYE, *Deux* typica *byzantins de l'époque des Paléologues*, Brussels 1921, pp. 106–36, here p. 108.14–8. For the nunnery of Lips see V. MARINIS, *The monastery tou Libos : architecture, sculpture, and liturgical planning in middle and late Byzantine Constantinople*, Ann Arbor 2004. For the *typikon* of Saints Anargyroi see DELEHAYE, *Deux* typica *byzantins*, pp. 136–40; A.M. TALBOT, Lips : Typikon of Theodora Palaiologina for the convent of Lips in Constantinople, in *Byzantine monastic foundation documents : a complete translation of the surviving founders' typika and testaments*, ed. by J. THOMAS and A. C. HERO with the assistance of G. CONSTABLE, Washington DC 2000, 3, no. 39, pp. 1254–86 and A. M. TALBOT, Anargyroi : Typikon of Theodora Palaiologina for the convent of Saints Kosmas and Damian in Constantinople, *ibid*, no. 40, pp. 1287–94.

32. THEODORE METOCHITES, *Epitaphium in Theodoram Palaeologinam*, in *25 unedierte byzantinische Grabreden*, hrsg. von A. SIDERAS (Κλασικά Γράμματα 5), Θεσσαλονίκη [Thessaloniki] 1991, pp. 249–67; A. SIDERAS, *Die byzantinischen Grabreden : Prosopographie, Datierung, Überlieferung : 142 Epitaphien und Monodien aus dem byzantinischen Jahrtausend* (Wiener byzantinistische Studien 19), Wien 1994, pp. 262–4; NIKEPHOROS GREGORAS, *Byzantina historia* IX, 14 (quoted n. 10), 1, p. 463; GEORGE PACHYMERES, *Relations historiques* XI, 22 (quoted n. 7), 3, p. 467.1–23; TALBOT, Empress Theodora Palaiologina (quoted n. 4), pp. 298–99. T. SHAWCROSS, In the name of the true emperor : politics of resistance after the Palaiologan usurpation, *BSl.* 66, 2008, pp. 203–27, here p. 221.

33. THEODORE METOCHITES, *Epitaphium* (quoted n. 32), p. 259 ; TALBOT, Empress Theodora Palaiologina (quoted n. 4), pp. 302–3 ; N. MELVANI, *Late Byzantine sculpture* (Studies in the visual cultures of the Middle Ages 6), Turnhout 2013, p. 14.

34. THEODORE METOCHITES, *Epitaphium* (quoted n. 32), pp. 249–67.

35. F. HALKIN, Saint Michel de Chalcédoine, *REB* 19, 1961, pp. 157–64, here ch. 6, p. 163.

36. A.-M. TALBOT, Old wine in new bottles : the rewriting of saints' lives in the Palaeologan period, in *Twilight of Byzantium*, ed. by. S. ĆURČIĆ and D. MOURIKI, Princeton NJ 1991, pp. 15–26.

effort to possess the relics of an iconodule saint must have had a very personal motivation. Moreover, the relics were to be found in a church in Chalcedon, a region connected to a foundation of Theodora's husband, St. Michael of Mount Auxentios.[37] There is therefore a strong semantic connection to Michael VIII Palaiologos through the saint's name and the region of Chalcedon.

An important aspect of this story is the involvement of relics. Holy remains played an immense role in the entire rulership of Andronikos II. For political reasons, the young emperor allowed the translation of the relics of Arsenios to Constantinople.[38] On the other hand, John IV Laskaris was buried in the monastery of Saint Demetrios of the Palaiologoi. Both were venerated as saints, while Andronikos II treated his father like a heretic and apostate. While the relics of Arsenios and John IV were seen as proofs of their sanctity, Michael's opponents believed that his remains were intact as proof of his soul's perversity.[39] It is hard to believe that Theodora Palaiologina would not have been resentful of her son's decisions. Taking this point into consideration, we may be right assuming that despite her assurances she never stopped looking for a way to bring peace to her husband's soul. Perhaps the relic of an iconodule saint was thought a sufficient replacement for the ecclesiastical services and memorials of which Michael VIII was deprived.

This instance has a strong resemblance to a similar situation after the end of iconoclasm. The pious empress Theodora managed in the 9th century to restore the name of Theophilos and to save his soul.[40] Without a doubt, the situation was very different in the 13th century. Michael VIII did not die in Constantinople and nobody could testify that he had regretted his Union policy. Therefore, Theodora Palaiologina may have tried—unsuccessfully—to obtain a relic in order to follow the example of Saint Theodora, the restorer of Orthodoxy.

III. The historical importance of the confession

Theodora's confession of faith had an unexpected impact on later historical developments. In 1304, Andronikos II delivered a public speech to the Arsenites referring to the great price that members of his family had paid after 1282. His father and his first wife, Anna of Hungary, were deprived of an official commemoration.[41] In the same

37. See the *typikon* of Michael VIII for Mount Auxentios in A. Дмитриевский [A. Dmitrievskii], *Описание литургических рукописей. 1, Τυπικά*, 1, Киев [Kiev] 1895, pp. 769–94.

38. George Pachymeres, *Relations historiques* VII, 31 (quoted n. 7), 3, pp. 95.22–99.8; A.-M. Talbot, Cult and pilgrimage : the translation of relics in the Palaiologan period, in *Pilgrimage of life : studies in honour of Professor René Gothóni*, ed. R. Hämäläinen *et al.*, Helsinki 2010, pp. 271–82; R. Macrides, Saints and sainthood in the early Palaiologan period, in *The Byzantine saint*, ed. by S. Hackel, Crestwood 1981, pp. 67–87 (esp. pp. 71–3 for John IV and pp. 73–9 for Arsenios).

39. Manuel Calecas, *Adversus Graecos*, PG 152, col. 17–258, here lib. IV, col. 211.

40. P. Karlin-Hayter, Restoration of Orthodoxy, the pardon of Theophilos and the Acta Davidis, Symeonis et Georgii, in *Byzantine style, religion and civilization in honour of Sir Steven Runciman*, ed. E. Jeffreys *et al.*, Cambridge 2012, pp. 361–73; Ead., Icon veneration : significance of the Restoration of Orthodoxy?, in *Novum Millennium : studies on Byzantine history and culture dedicated to Paul Speck*, ed. by C. Sode, S. Takács, Aldershot 2000, pp. 171–83; A. Μαρκοπουλος [A. Markopoulos], Βίος της αυτοκράτειρας Θεοδώρας (BHG 1731), *Σύμμεικτα* 5, 1983, pp. 249–85.

41. George Pachymeres, *Relations historiques* XII, 2 (quoted n. 7), 4, p. 513.20–6 : καὶ ὁ πράξας ἐκεῖνα, κἂν πατὴρ ἦν κἂν εὐεργέτης κἂν τῶν φιλτάτων, κἂν ὅ τί τις εἴποι εἴτε συγγενείας εἴτ' εὐεργεσίας ὄνομα, οὐδεμιᾶς, ὅσον τὸ ἐφ' ἡμῖν εἶχεν, ὁσίας μνήμης, καὶ ἧς καὶ ὁ τυχὼν Χριστιανὸς ἔτυχε, παραπήλαυσεν, ἀνήρ τε καὶ ἄναξ φοβερὸς μὲν ἐχθροῖς, πολλὰ δ' ὑπὲρ ὑπηκόων πονήσας τε καὶ παθών, καὶ διαφερόντως ἐμοὶ τέως ἄξιος ἐς ἅπαν εὐνοίας, ὅσον καὶ ἑαυτοῦ πολλάκις καὶ ἐς πολλοὺς λέγων προυτίμα καὶ τὴν κατὰ σύγκρισιν ἧτταν ὁμολογῶν οὐκ ᾐσχύνετο. Shawcross,

apology, Andronikos mentioned that his own mother was obliged to reject her past actions and her own husband in order to be commemorated beside her son.[42] Andronikos II speaks of "letters and handwritten insurances" (γράμμασι καὶ ἀσφαλείαις οἰκειοχείροις). Circa 1289 the same points demonstrated imperial disatisfaction with Gregory of Cyprus, for the patriarch was blamed for an unburied emperor, an uncommemorated empress and the confession of the dowager empress.[43]

In the 15th century, John Eugenikos urged Constantine XI Palaiologos to follow the example of his predecessors, Theodora Palaiologina and Andronikos II, and repudiate the Union of Ferrara/Florence (1438/9).[44] John Eugenikos treated Theodora as a role model. It is no coincidence that the same author had copied the *professio fidei* and knew its contents; this enabled him to state the main points of her text.

IV. Introduction to the Greek edition

1. Manuscript tradition and editions of the text

The Byzantines' interest in the confession can also be detected in the number of manuscripts that preserve the text. The *professio fidei* is transmitted in at least six manuscripts, while various scholars have edited it, usually on the basis of one manuscript or by using and comparing previous editions.

2. Manuscripts

Athous Xenophon 14 (ff. 253v–254v) (see fig. 1)[45] offers the oldest testimony of the confession. It is a paper manuscript dated to the 14th century. Whilst at first the codex is numbered in pages (up to 11), after page 12 the folios are numbered instead. The codex is miscellaneous, containing juridical, theological and dogmatic works.[46] The ὁμολογία is copied between the *Tomos* of 1285 and the *Λόγος ἀντιῤῥητικός τῶν τοῦ Βέκκου βλασφήμων δογμάτων* of Gregory of Cyprus (a. 1283).

Matrit. gr. 250 (olim N 77) (ff. 303r–304r) (see fig. 2) is dated to the middle of the 15th century. A full description of its contents is offered in the catalogue of G. de Andrés.[47]

In the name of the true emperor (quoted n. 32), pp. 215–6; C. Hilsdale, *Byzantine art and diplomacy in an age of decline*, Cambridge 2014, p. 187.

42. George Pachymeres, *Relations historiques* XII, 2 (quoted n. 7), 4, pp. 513.28–515.1: ἀλλ' ἡ μήτηρ, καὶ τί γε εἴποι τις ἄλλο ἢ μήτηρ; καὶ μήτηρ τοιαύτη καὶ οὕτως πρὸς ἡμᾶς ἔχουσα, ἀλλ' οὐδ' αὐτή γε πρὶν τῆς μεθ' ἡμῶν βασιλικῆς μνήμης ἐπ' ἐκκλησίας ἔτυχε, πρὶν γράμμασι καὶ ἀσφαλείαις οἰκειοχείροις τὴν τῶν πρὶν πραχθέντων, εἴπω δὲ καὶ τὴν τοῦ ἀνδρός, ἀθέτησιν ἐμπεδῶσαι.

43. George Pachymeres, *Relations historiques* VIII, 5 (quoted n. 7), 3, p. 139.1–4: καὶ βασιλέως ὅτι τε τὸν πατέρα, δόξαντα περὶ τὴν ἐκκλησίαν ἁμαρτεῖν, ἄταφον ἀφῆκε καὶ ἀμνημόνευτον καὶ ὅτι τὴν προτέραν σύζυγον τὰ ὅμοια περὶ τὴν εὔφημον μνείαν ἔδρα καὶ τρίτην τὴν μητέρα, ὅτι, εἰ μὴ καὶ αὐτὴ τὸν τῆς πίστεως δέδωκε λίβελλον, οὐκ ἂν εἰς κοινωνίαν ἐδέξατο.

44. Σ. Π. Λαμπρος [S. P. Lampros], *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, ἐν Ἀθήναις [Athens] 1912/23, 1, pp. 123–34, esp. pp. 130.2–131.3.

45. At this point I would like to thank the Xenophontos monastery and especially the priestmonk Hieronymos for the photographs of the manuscript and for the publishing permittance.

46. S. Lambros, *Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos*, Cambridge 1895, 1, pp. 61–2, no. 716.

47. G. de Andrés, *Catálogo de los códices griegos de la Biblioteca nacional*, Madrid 1987, no. 250. I am publishing a photo of the manuscript here following the official permission of the Biblioteca nacional, which I would like to thank.

Also, in this codex there is a relationship between Theodora's confession and Gregory of Cyprus, since it was written after the latter's *expositio fidei* (= *Tomos*) (ff. 290–303).[48]

Paris. gr. 2075 (f. 244r) (15th century) was written (primarily) by John Eugenikos in 1439.[49] It mainly contains the works of John Eugenikos and his brother Marc. The confession was copied by Eugenikos himself after Maximos' letter to Marinos (ff. 242v–243v) and prior to a text on communion bread (f. 244v). Humidity damaged the lower part of f. 244, making it difficult to read the last lines of the text. In the same manuscript, Eugenikos copied the *Oratio in laudem Constantinum XI* (ff. 288–294*), where he mentions Theodora's confession as we already have seen (f. 296v).

Vindob. theol. gr. 245 (ff. 97r–99r)[50] is the fourth testimony of the confession. It is dated to the first half of the 16th century and was in possession of John Sambucus (1531–84). It includes works related to dogmatic issues, differences with the Latins and the abdication of John Bekkos. Once more, Theodora's confession follows the *Tomos* of 1285 (ff. 79r–97r), and precedes the *Λόγος ἀντιῤῥητικός* of Gregory of Cyprus (ff. 99v–141r).[51] The confession starts in the second half of f. 97r and appears after a red mark that is used by the scribe whenever the text changes. It ends on f. 99r at the bottom of the page. On all relevant folios marks of humidity can be seen on the side and at the bottom of the manuscript.

Athen., Hist. Mous. Neou Hellenismou 11 (pp. 130–3)[52] is a paper codex from the 16th century containing dogmatic works. Also here Theodora's text lies close to the *Τόμος τῆς ἁγίας Συνόδου ἤγουν στήλη ὀρθοδοξίας* (pp. 105–30), and the *Λόγος ἀντιῤῥητικός* of Gregory of Cyprus (pp. 133–89).

Petropolit. Rossijskaja Nacional'naja biblioteka gr. 249 (pp. 124–5),[53] which I was unable to consult, is chronologically the latest one (19th century) and contains various works of a dogmatic and canonical character. Unsurprisingly, in this manuscript as well, the *professio fidei* of Theodora follows the *expositio fidei* (= *Tomos*) of Gregory of Cyprus (pp. 109–24*).

In almost all manuscripts the *confessio fidei* of Theodora is to be found together with the *Λόγος ἀντιῤῥητικός* and (or) the *expositio fidei* of Gregory of Cyprus. I believe that this is the result of a later confusion between the Blachernae synods of 1283 and 1285 and the controversy surrounding the theology of Gregory of Cyprus. It is also indisputably true that the Byzantine antiunionists regarded this profession as a powerful argument and tool against the Union of Ferrara/Florence. They used it as an example of a repentant imperial figure and tried to convince Constantine XI to renounce his policy towards the West.

48. Gregory of Cyprus, *Tomus* (quoted n. 21), col. 233–46.

49. H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale et des autres bibliothèques de Paris et des Départements. 2, Ancien fonds grec. Droit, histoire, sciences*, Paris 1888 (reprint Hildesheim – Zürich – New York 2000), pp. 188–9. The manuscript can also be consulted online, see http://gallicalabs.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8528586k/f495.item.

50. H. Hunger – W. Lackner – C. Hannick, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. 3, Codices theologici. 3, 201–337* (Museion. Veröffentlichungen der Österreichischen Nationalbibliothek. NF 4/3), Wien 1992, pp. 157–60.

51. Gregory of Cyprus, *Tomus* (quoted n. 21), col. 233–46 and Gregory of Cyprus, *Antirrheticus contra Beccum de processione Spiritus sancti*, PG 142, col. 269–90.

52. N. Βεης [N. Bees], Κατάλογος τῶν κωδίκων τῶν ἐν 'Αθήναις Βιβλιοθηκῶν πλὴν τῆς 'Εθνικῆς. Β', Κώδικες τῆς 'Ιστορικῆς καὶ 'Εθνολογικῆς 'Εταιρείας, *Νέος 'Ελληνομνήμων* 6, 1909, pp. 230–40, here pp. 238–9.

53. There is no number by Е. Э. Гранстрем [E. E. Granstrem], Каталог греческих рукописей ленинградских хранилищ, *ВВ* 16, 1959, pp. 216–43; 18, 1961, pp. 254-274; 19, 1961, pp. 194–239; 23, 1963, pp. 166–204; 24, 1964, pp. 166–97;25, 1964, pp. 184–211; 27, 1967, pp. 273–94; 28, 1968, pp. 238–55; 31, 1971, pp. 132–44; 32, 1971, pp. 109–30.

3. Editions

J. Iriarte edited the confession for the first time and with great accuracy following *Matrit. gr.* 250 (olim N 77) (ff. 303r–304r).[54] His text was reprinted by J. P. Migne in George Pachymeres' edition (1865) at the relevant point of the historian's text. Migne changed the transcription of Iriarte only slightly.[55] Some years earlier, K. Simonides had edited the text in London in 1858 (reprinted in 1865).[56] Simonides does not explicitly name the Athonite manuscript he had consulted; he simply mentions that it was a Dionysiou manuscript copied by the priestmonk Ignatios, a well-known scribe of the 17th century. The catalogue of Lambros, the additional catalogues of Dionysiou manuscripts[57] and the modern studies on the copyist and librarian Ignatios[58] did not result to a definite identification of Simonides' manuscript.[59] A. Demetrakopoulos allegedly edited the confession on the basis of *Vindob. theol. gr.* 245; however the ***apparatus criticus*** demonstrates that he followed Simonides' edition and not the manuscript.[60] J. Dräseke tried to produce a better text without consulting any manuscript but rather on the basis of Simonides' and Demetrakopoulos' editions.[61] Finally, S. Pétridès edited it in 1911 based on *Paris. gr.* 2075 (f. 244r).[62]

54. J. IRIARTE, *Regiae bibliothecae Matritensis codices graeci mss*, 1, Matriti 1796, pp. 283–4.
55. *Georgii Pachymerae Opera omnii*, PG 144, col. 792-4.
56. K. ΣΙΜΩΝΙΔΗΣ [K. SIMONIDES], *Ὀρθοδόξων Ἑλλήνων θεολογικαὶ γραφαὶ τέσσαρες (Orthodoxorum Graecorum theologica opera quatuor; Nicolai I. episcopi Methonensis, sermo de S. Spiritu, ex Patre sed non ex filio procedente. Gennadii II. patriarchae Constantinopolitani de processione S. Spiritus epistolarum liber I. Gregorii III. Thessalonicensis, homilia de fide, ... Georgii IV. Cressii, compendium errorum Italorum in numero. Ed. II.)*, London 1858 (2nd ed.: London 1865), pp. 85–8.
57. E. ΚΟΥΡΙΛΑΣ [E. KOURILAS], Κατάλογος ἁγιορειτικῶν χειρογράφων, *Θεολογία* 14, 1936, pp. 42–52, pp. 114–28 and pp. 330–47; Λ. ΠΟΛΙΤΗΣ [L. POLITES] – M. ΜΑΝΟΥΣΑΚΑΣ [M. MANOUSAKAS], *Συμπληρωματικοὶ κατάλογοι χειρογράφων Ἁγίου Ὄρους* (Ἑλληνικά. Παράρτημα 24), Θεσσαλονίκη [Thessaloniki] 1973; E. ΔΙΟΝΥΣΙΑΤΗΣ [E. DIONYSIATES], Συμπληρωματικὸς κατάλογος ἑλληνικῶν χειρογράφων Ἱερᾶς Μονῆς Διονυσίου Ἁγίου Ὄρους, *EEBS* 27, 1957, pp. 233–71; Γ. Κ. ΠΑΠΑΖΟΓΛΟΥ [G. K. PAPAZOGLOU], Συμπληρωματικὸς κατάλογος χειρογράφων Μονῆς Διονυσίου Ἁγίου Ὄρους (Συνοπτικὴ ἀναγραφή), χφφ. 805–1064, *Θεολογία* 61, 1990, pp. 443–94 and pp. 502–3 (pl.); G. K. PAPAZOGLOU, *Σπαράγματα* des manuscrits de la bibliothèque du Couvent Dionysiou du Mont-Athos, *Scriptorium* 44, 1990, pp. 98–103.
58. Λ. ΠΟΛΙΤΗΣ [L. POLITES] – M. ΠΟΛΙΤΗ [M. POLITE], Βιβλιογράφοι 17ου-18ου αἰώνα. Συνοπτικὴ καταγραφή, *Δελτίο τοῦ Ἱστορικοῦ καὶ Παλαιογραφικοῦ Ἀρχείου* 6, 1988-1992, pp. 309–646, here p. 458; M. CACOUROS, Ignatios de Chio bibliothécaire, relieur et restaurateur à Dionysiou (Athos), ses collaborateurs et le fonctionnement de l'atelier de reliure à Dionysiou au XVIIe siècle, in *Πρακτικὰ του ς' Διεθνοῦς Συμποσίου Ἑλληνικῆς Παλαιογραφίας, Δράμα, 21–27 Σεπτεμβρίου 2003*, επιμ. B. ΑΤΣΑΛΟΣ [B. ATSALOS] – N. I. ΤΣΙΡΩΝΗ [N. I. TSIRONE] (Βιβλιοαμφιαστής· Παράρτημα 1), Αθήνα [Athens] 2008, 1, pp. 387-426.
59. It may have been *Athos Dionysiou* 150 (15th and 17th centuries), see LAMBROS, *Catalogue of the Greek manuscripts* (quoted n. 46), 1, pp. 346–7. However, the correctness of our hypothesis can be only established after a meticulous codicological analysis of the manuscript and after a cautious examination of Simonides' activities. I would like to thank my colleague Zissis Melissakis for his help on the search of Simonides' manuscript and his advice on post-Byzantine scribes.
60. Ἀ. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ [A. DEMETRAKOPOULOS], *Ἱστορία τοῦ σχίσματος*, ἐν Λειψίᾳ [Leipzig] 1867, pp. 78–80.
61. J. DRÄSEKE, Der Kircheneinigungsversuch des Kaisers Michael VIII. Paläologos, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 34, 1891, pp. 353–5.
62. S. PÉTRIDÈS, Chrysobulle de l'impératrice Théodora (1283), *ÉO* 14, 1911, pp. 25–8. Pétridès believed erroneously that he was the first editor. L. PETIT, La profession de foi de l'impératrice Théodora, *ÉO* 18, 1916-9, pp. 286–7 has corrected this presumption but only partially, since Pétridès' edition was not the fifth but the sixth one.

4. Form and structure of the text

Confessions of faith were an integral part of the liturgy and the Holy mysteries, especially baptism. They also played an important role in the conversion of heretics. Already the early canons (especially the Canon 7 of the first ecumenical council of Constantinople and Canon 95 of the Quinisextum) demanded that all who had fallen into heresy deliver a written confession (λίβελλος)[63] with the rejection of their previous false belief.[64] After the *libellus*, they could be accepted into the Church through baptism, unction with consecrated oil or through Holy communion.[65]

The term *libellos* (λίβελλος) is common in patriarchal and episcopal professions recorded in the patriarchal register.[66] George Pachymeres names Theodora's confession λίβελλον πίστεως,[67] while, in Andronikos II's public speech to the Arsenites (1304),[68] he speaks of γράμμασι καὶ ἀσφαλείαις οἰκειοχείροις.[69] Also, John Bekkos' confession from 1283 is called λίβελλος τῆς ὁμολογίας καὶ πίστεως.[70]

The text does not apply any term; only the title offers the word *homologia* (ὁμολογία). The original chrysobull is now lost, having survived, however, through a Byzantine authenticated copy or copies. The fact that it is a copy is indicated by the word ἴσον. We are dealing with an exact copy of the recipient's own copy and more specifically with a main copy of recipient or office copy.[71] Some parts of these documents are missing, namely the usual note (σημείωσις): "it had also [these] written by the imperial and godly hand in red letters" (εἶχε δὲ καὶ ταῦτα δι' ἐρυθρῶν γραμμάτων τῆς βασιλικῆς καὶ θείας χειρός), as well as the mention of the imperial signature or menologema. The (imperial or Church) official who signed the copy also remains unknown.

63. Cf. *PRK* I, no. 17 (September-December 1315), p. 204 (Ioannes XIII Glykys to the new patriarch Gregory II of Alexandria) and no. 68 (December 1323–March 1324), p. 410 (Gregory II of Alexandria). For the patriarchal professions of faith see MM II, no. 400 (1389), pp. 112–4 (Antonios IV) and no. 519 (1397), pp. 293–5 (Kallistos II), cf. DARROUZÈS, *Regestes I, 5*, *Regestes I, 6* and *Regestes I, 7*, nos. 2844 and 3052; for bishops cf. *PRK* II, no. 157 (end May–July 1347), pp. 442–6; cf. DARROUZÈS, *Regestes I, 5*, no. 2276. For the formular of such a text see J. DARROUZÈS, *Recherches sur les ὀφφίκια de l'Église byzantine* (AOC 11), Paris 1970, pp. 443–50 and J. DARROUZÈS, *Le registre synodal du patriarcat byzantin au XIVe siècle : étude paléographique et diplomatique* (AOC 12), Paris 1971, pp. 160 and 168.

64. See for example Canon 7 of Constantinopolitanum I, see *Conciliorum Oecumenicorum generaliumque decreta. 1, The Oecumenical Councils. From Nicaea I to Nicaea II (325–787)*, cur. G. ALBERIGO *et al.*, Turnhout 2006, p. 69 and p. 464–478. Also Canons 7 and 8 of Laodikeia, *Discipline générale antique (IIe-IXe s.). 1, 2, les canons des synodes particuliers*, ed. P. P. JOANNOU (Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale. Fonti 9), Roma 1962, p. 133.1–15 and pp. 133.16–134.5 and Canon 95 of Concilium Quinisextum, see *Conciliorum Oecumenicorum generaliumque decreta. 1*, pp. 288–9: χρὴ ποιεῖν λιβέλλους καὶ ἀναθεματίζειν τὴν αἵρεσιν αὐτῶν καὶ Νεστόριον καὶ Εὐτυχέα καὶ Διόσκορον καὶ Σεβῆρον καὶ τοὺς λοιποὺς ἐξάρχους τῶν τοιούτων αἱρέσεων καὶ τοὺς φρονοῦντας τὰ αὐτῶν καὶ πάσας τὰς προαναφερομένας αἱρέσεις καὶ οὕτω μεταλαμβάνειν τῆς ἁγίας κοινωνίας. See also *Concilium Quinisextum = Das Konzil Quinisextum*, übers. und eingel. von H. OHME (Fontes Christiani 82), Turnhout 2006, p. 285.6–10. Zonaras (12th century) explained the term λίβελλος in his commentary to Canon 7 of Constantinopolitanum I as follows: λιβέλλους ἀπαιτεῖσθαι, ἔγγραφα δηλονότι (RALLÈS-POTLÈS II, p. 188).

65. On this matter see PREISER-KAPELLER – MITSIOU, Übertritte (quoted n. 3), pp. 234–6.

66. MM II, no. 400 (1389), pp. 112–4 (Antonios IV).

67. GEORGE PACHYMERES, *Relations historiques* VIII, 5 (quoted n. 7), 3, p. 139.1–4.

68. GEORGE PACHYMERES, *Relations historiques* XII, 2 (quoted n. 7), 4, p. 513.20–6. Cf. *supra* n. 41.

69. *Ibid.*, pp. 513.28–515.1. Cf. *supra* n. 42.

70. See GREGORY OF CYPRUS, *Tomus* (quoted n. 21), col. 237–8.

71. I. ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ [I. KARAGIANNOPOULOS], *Βυζαντινή διπλωματική. Α', Αυτοκρατορικά έγγραφα* (Βυζαντινά κείμενα και μελέται 4), Θεσσαλονίκη [Thessaloniki] 1972, p. 254.

The title also contains a remark about the authentication marks and about the form of the gold seal, which also acted as an element of validation.[72] At the end of the document we find once more the information regarding the seal (see lines 45–6). However, the gold seal is described there in detail (a depiction of Virgin with Christ on the obverse and a portrait of Theodora on the reverse). Lead seals of the empress of the same type have survived in many examples, such as in Patmos. Her seals normally bear the inscription: ΘΕΟΔΩΡΑ ΕΥΣΕΒΕΣΤΑΤΗ ΑΥΓΟΥΣΤΑ ΔΟΥΚΑΙΝΑ Η ΠΑΛΑΙΟΛΟΓΙΝΑ, which may also have been the case on the seal of her confession.[73]

The title is followed by the *protage* (προταγή) Θεοδώρα ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ πιστὴ αὐγούστα καὶ αὐτοκρατόρισσα Ῥωμαίων, Δούκαινα, Κομνηνή, ἡ Παλαιολογίνα. The *protage* like the *hypotage* was an unabdicable part of patriarchal confessions in the 14[th] century and had functioned as a mark of authentication.[74] In this example, the empress validated the document with "a cross written by her own hand" (οἰκειοχείρου σταυροῦ) in front of her name.

The main text follows immediately after the *protage* but it does not include the Niceno-Constantinopolitanan Creed. In the *prooimion*, Theodora speaks of the necessity not to conceal, but to demonstrate her "piety" (εὐσέβειαν), since it can bring salvation. In the *expositio* she argues that her Majesty has never kept her piety secret; on the contrary, she has always demonstrated it, as she does now. This is why she confesses that she believes in everything the catholic and apostolic Church confesses and believes. She denounces the Union, even if it has been called "peace" or *oikonomia*. All the supporters of the Union are the enemies of the Church of God, people who work against the salvation of the souls. Therefore, she repudiates them. Even when the Union was a reality, she was indignant about it because of its unusual and novel character. Now she is angrier than ever, since

72. Karagiannopoulos, *Βυζαντινή διπλωματική* (quoted n. 71), pp. 119–28. That means it was not necessary for Theodora to add the hypotage. The lack of her signature at the end of the document does not justify the wrong assumption that she did not know how to sign her name, see Talbot, Empress Theodora Palaiologina (quoted n. 4), p. 298. On Theodora's seals see A.-K. Wassiliou, Zur indirekten Überlieferung von Siegeln in byzantinischen Urkunden, *Studies in Byzantine sigillography* 7, 2002, pp. 137–60; see also G. Zacos – A. Veglery, *Byzantine lead seals. 1*, Basel 1972, nos. 122 a.b.c.d.; J. Sabatier, *Iconographie d'une collection choisie de cinq mille médailles romaines, byzantines et celtibériennes*, Saint-Pétersbourg 1847–60, pl. XXV/15, 16; G. Schlumberger, *Sigillographie de l'Empire byzantin*, Paris 1884 (reprint Turin 1963), pp. 421–2; W. de G. Birch, *Catalogue of seals in the Department of manuscripts in the British Museum*, London 1898, pl. I/174623; K. M. Κωνσταντόπουλος [K. M. Konstantopoulos], *Βυζαντιακὰ μολυβδόβουλλα τοῦ ἐν Ἀθήναις Ἐθνικοῦ Νομισματικοῦ Μουσείου*, Ἀθήνα [Athens] 1917, pp. 284, 285; V. Laurent, *Les sceaux byzantins du Médailler vatican*, Città del Vaticano 1962, p. 15, 16, pl. XLIV/15, 16 (forgeries); W. Seibt – M. L. Zarnitz, *Das byzantinische Bleisiegel als Kunstwerk : Katalog zur Ausstellung*, Wien 1997, 1.3.3; *Byzantine seals from the collection of George Zacos. 3, With ancient and Islamic coins* (Spink Auction 135), London 1999, p. 8; *Byzantium, faith and power (1261–1557)*, ed. by. H. C. Evans, New Haven – New York 2004, no. 7A; И. В. Соколова [I. V. Sokolova], *Монеты и печати византийского Херсона*, Ленинград [Leningrad] 1983, pp. 186–95 (all the earlier bibliography). I would like to thank Christos Tsatsoulis for the information regarding the sigillographic material on Theodora.

73. Cf. E. Βρανούση [E. Branouse], *Βυζαντινὰ ἔγγραφα τῆς Μονῆς Πάτμου. Α', Αὐτοκρατορικά*, Ἀθήνα [Athens] 1980, no. 36 (a. 1269), pp. 285–8.

74. MM II, no. 400 (1389), pp. 112–4 and no. 519 (1397), pp. 293–5. For the forms of signatures in Byzantine documents see H. G. Saradi, *Notai e documenti greci dall'età di Giustiniano al XIX secolo. 1, Il sistema notarile bizantino (VI-XV secolo)* (Per una storia del notariato nella civiltà europea 4), Milano 1999, pp. 118–22. For the authentication of the patriarchal confessions of faith in the patriarchal register see Darrouzès, *Registre synodal* (quoted n. 63), pp. 160–1 (signature, sign of the Cross, various signa) and Id., *Recherches* (quoted n. 63), pp. 443–4.

she realises its horrible consequences. Moreover, she denounces John Bekkos, Constantine Meliteniotes and George Metochites, who are to be regarded as "incommunicable" (ἀκοινώνητοι) and "outcasts" (ἀπόβλητοι). The final point of the confession is related to the deceased emperor. The empress assures that she will never request memorial rites for her excommunicated husband.

The document ends as it started: Theodora expresses her will to follow the beliefs of the Church until her dying day, thus assuring the salvation of her soul. Pachymeres argues that the reason behind the confession of faith was in fact her will to be officially commemorated.[75] The same reason was also given in Andronikos II's speech in 1304, as mentioned above. She actually succeeded in being included in the *Synodikon of Orthodoxy* which mentions her as follows: Θεοδώρας τῆς [...] μετονομασθείσης Εὐγενίας μοναχῆς.[76]

Generally, the *professio fidei* of the dowager empress is in its concept similar to another example from the same period, the confession of Bekkos. In both instances, the texts answer specific accusations, although Bekkos addresses more theological issues. Theodora's profession of faith includes elements that would be standardised in the patriarchal register in the 14[th] century, like the firm promise of submission to patriarchal authority.

V. New edition

The new edition is based on the two oldest manuscripts, *Athous Xenophon* 14 and *Matrit. gr.* 250 (olim N 77), while in the critical *apparatus* are included the variations of the three other manuscripts, which I was also able to consult. The five major *codices* include only small variations, which supports the theory of a single line of manuscript tradition. The iotacisms are not registered in the apparatus.

Collations with the previous editions have also been made. However, Pétridès is mentioned when he edited a reading different from my own; the same holds true for Iriarte and Migne. As already mentioned, Simonides edited the text based on an unknown and unidentified manuscript with different readings from those to be found in the five main manuscripts. Demetrakopoulos followed Simonides' edition, while Dräseke produced a text that is a mix between Simonides and Demetrakopoulos. In the apparatus I register the editions of Simonides (to be used with caution),[77] as well as those of Demetrakopoulos and Dräseke.

Finally, the present edition offers an English translation that remains close to the original Greek text.

75. George Pachymeres, *Relations historiques* VII, 19 (quoted n. 7), 3, 67.12–4: καὶ τὸ ἐπὶ τούτοις ἆθλον, ὡς ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας, φασί, βασιλικῶς σὺν τῷ υἱῷ μνημονεύοιτο.

76. J. Gouillard, Le Synodikon de l'orthodoxie, *TM* 2, 1967, pp. 1–316, here p. 101.

77. Simonides' forgeries make him generally an untrustworthy testimony, see A. Lykourgos, *Enthüllungen über den Simonides-Dindorfschen Uranios*, Leipzig 1856; L. Canfora, *Il viaggio di Artemidoro : vita e avventure di un grande esploratore dell'Antichità*, Milano 2010; R. Schaper, *Die Odyssee des Fälschers : die abenteuerliche Geschichte des Konstantin Simonides, der Europa zum Narren hielt und nebenbei die Antike erfand*, Berlin 2011.

Sigla

Codices

X	*Athous Xenophon* 14, ff. 253v–254v
M	*Matrit. gr.* 250 (olim N 77) (ff. 303r–304r)
P	*Paris. gr.* 2075 (f. 244r)
V	*Vindob. theol. gr.* 245 (ff. 97r–99r)
A	*Athen., Hist. Mous. Neou Hellenismou* 11 (pp. 130–3)

Editores

I	Iriarte
PG	Migne
Sim	Simonides
Dem	Demetrakopoulos
Dräs	Dräseke
Pét	Pétridès

+ Τὸ ἴσον τῆς ὁμολογίας τῆς κραταιᾶς καὶ ἁγίας ἡμῶν κυρίας καὶ δεσποίνης ἐπὶ τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς πράγμασιν, ὅπερ διὰ οἰκειοχείρου σταυροῦ ἀπ' ἀρχῆς ἐπιστώσατο καὶ κάτω διὰ τῆς οἰκείας στήλης ἐν χρυσίνῃ βούλλῃ φερομένης καὶ ἀπῃωρημένης δι' ὀξείας μετάξης.

+ Θεοδώρα ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ πιστὴ αὐγούστα καὶ αὐτοκρατόρισσα 'Ρωμαίων, Δούκαινα, Κομνηνή, ἡ Παλαιολογίνα.

Οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων κατορθωμάτων, ὅσα τις ἐπὶ σωτηρίᾳ ἑαυτοῦ κατορθῶσαι δυνήσεται, οὕτω μοι καὶ ἐπὶ τῆς εὐσεβείας αὐτῆς δοκεῖ· ἐκεῖνα μὲν γὰρ κρύπτειν καλὸν καὶ παντάπασι τηρεῖν ἀφανῆ, ἵνα ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ οὐράνιος Πατὴρ καὶ Θεὸς ἀποδιδοίη ἐν τῷ φανερῷ· εὐσέβειαν δὲ τὴν καὶ ἀρετῆς ἁπάσης πηγήν τε καὶ ἀρχὴν καὶ μητέρα τυγχάνουσαν οὐ κρύπτειν, ἀλλ' ἐμφανίζειν τοῖς πᾶσι καὶ δημοσιεύειν σωτήριον· καὶ τοῦτό ἐστιν, ὡς ἔμοιγε φαίνεται, τὸ ἡμέτερον φῶς, ὃ τὰ ἱερὰ εὐαγγέλια ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων λάμπειν διακελεύεται.

Διὰ τοῦτο οὔτέ ποτε ἄλλοτε τὸ πρὸς Θεὸν εὐσεβὲς ὑπεστείλατο παραστῆσαι ἡ βασιλεία μου, οὔτε νῦν ὑποστέλλεται, διατρανοῖ δὲ μᾶλλον καὶ διαβεβαιοῦται οὕτως ἐν πᾶσι πιστεύειν, ὡς καὶ ἄνωθεν ἡ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησία ὁμολογεῖν καὶ πιστεύειν ἐδίδαξε. Τοῦτο οἶδε Θεὸς ὁ καὶ τὰ βάθη τῶν καρδιῶν ἡμῶν ἐρευνῶν, γινωσκέτωσαν δὲ καὶ πάντες ἄνθρωποι, ὡς οὐδὲν παρ' ἡμῖν φρόνημα ἕτερον, ἀλλ' ἢ τὸ γνήσιον τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας.

Ἐπεὶ δὲ οὕτω φρονεῖ τῇ τοῦ Θεοῦ χάριτι καὶ οὕτω πρεσβεύει ἡ βασιλεία μου, δῆλον πάντως, ὅτι καὶ τὴν ὀλεθρίαν ὑπόθεσίν τε καὶ πρᾶξιν τὴν οὐ καλῶς ἐν τῷ προλαβόντι χρόνῳ ἐπισυμβᾶσαν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ αὐτὴν εἰς τέλος συγχέασαν ἐκ ψυχῆς μέσης ἀποστρέφεται, μισεῖ, βδελύττεται, εἴτε εἰρήνη εἴτε οἰκονομία εἴτέ τι παραπλήσιον ἕτερον οὐκ ἀληθῶς ὠνομάζετο, καὶ τοὺς ἐπαινοῦντας ἔτι καὶ νῦν αὐτὴν καὶ προσκειμένους αὐτῇ πολεμίους ἡγεῖται τῆς τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας, ἐπιβούλους δὲ τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας, ἐχθροὺς δὲ καὶ λυμεῶνας καὶ τῶν παραδεχομένων αὐτοὺς καὶ ὡς προξένους ἀπωλείας ψυχῶν ἀποβάλλεται. Εἰ γὰρ καὶ τηνικαῦτα, ὅσον εἶχεν ἐκείνη, τὸ ψυχοβλαβὲς διελάνθανεν, ἀλλά γε νῦν οὐ λανθάνει τὴν βασιλείαν μου· ἐδίδαξε γὰρ αὐτὴν αὐτὰ τὰ πράγματα καὶ λόγοι μετὰ τῶν πραγμάτων ἀληθεῖς τε καὶ βέβαιοι. Πλὴν ἡ βασιλεία μου καὶ τότε τῇ χάριτι τοῦ Θεοῦ – ἐνισταμένης, λέγω, τῆς ὑποθέσεως – σφόδρα ἐβαρύνετο καὶ ἐδυσχέραινε, τὸ ἀσύνηθες καὶ καινοφανὲς τοῦ πράγματος καὶ ἠγανάκτει ἐπ' αὐτῷ, κἂν μὴ τὸ δεινόν, ὁπόσον ἦν, ἐξηπίστατο· καὶ ἐν τῷ παρόντι δὲ πολὺ μᾶλλον ἀγανακτεῖ σαφῶς ὁρῶσα τῆς οὐ καλῆς ἐκείνης ἐπινοίας οὐκ ἀγαθὸν ἀπαντῆσαν τὸ τέλος. Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων οὕτως ἔχει.

Apparatus criticus

1 + om. X, V et A | 1 τοῖς A p.c. | 2–3 κάτω διὰ – μετάξης in marg. rect. P | 3 post μετάξης add. + M | 1–3 Τὸ ἴσον τῆς ὁμολογίας – μετάξης om. Dem et Dräs; ἴσον τῆς ὁμολογίας τῆς κραταίας καὶ ἁγίας δεσποίνης ἐπὶ τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς πράγμασιν, ὅ περ – μετάξης Sim | 4 + om. V et A | 4 Δούκαινα: Δούκενα V | 6 ὅσα τις: ὅσά τις M et A | 8 post κρυπτῷ add. ὁ P | 9 καὶ[1] om. Dem et Dräs | 9 καὶ ἀρχὴν om. Dem, Sim, Dräs | 9 τυγχάνουσαν: τυγχάνουσιν A a.c.; om. Sim, Dem et Dräs | 10 ἔμοιγε: ἐμοί γε P, Pét, Sim et Dräs | 12 οὔτέ ποτε: οὔτε ποτὲ P, Sim, Dem, Dräs, I, PG | 12 post τὸ add. γε (?) P | 14 ἐδίδαξε: ἐδόξαζε Dem | 14 ante Θεὸς add. μὲν Dem et Dräs | 15 καὶ om. V | 16 καὶ ἀποστολικῆς om. Sim, Dem et Dräs | 17 τῇ τοῦ om. Sim, Dem et Dräs | 17 Θεοῦ: Χριστοῦ X | 18 ἐν: ἐπὶ P, Sim, Dem et Dräs | 19 μέσης om. Dräs | 19 post ἀποστρέφεται add. καὶ M | 20 εἴτέ τι: εἴτε τι P, I, PG; εἴτε τὶ Sim | 23 post εἰ add. ὁ V | 24 οὐ om. Dräs | 26 τῆς om. V

Translation

+ Copy of the confession of our mighty and holy lady and despoina regarding the Church affairs, which she has validated at the beginning with a cross written by her own hand and at the end by her own figure in a gold seal that was hanging by a short silk thread.

+ Theodora in God Christ faithful Augusta and Empress of the Rhomaioi, Doukaina, Komnene, the Palaiologina.

I do not consider that piety itself is like the other accomplishments that one can achieve for his own salvation. It is surely good to hide those [accomplishments] and to keep them unnoticed by everyone, so that the Heavenly Father and God who examines in secret will render [them] public. However, it is salutary not to hide the piety, which is the source and start and mother of every virtue, but to display it to all and make it public. And this, as it seems to me, is our light that the holy Gospels require us to shine in front of the people.

For this reason my Majesty has never refrained from presenting her piety towards God, nor does she do so now. Much more than this, she declares and assures in this form that she believes in everything that the Church of God from the beginning has taught us to confess and believe. God, who examines the depths of our hearts, knows this; all people shall therefore know that there is no other belief in me than the genuine one of the catholic and apostolic Church.

Since my Majesty thinks and believes in this manner with God's grace, it should be declared that she [my Majesty] rejects from her deepest heart, hates and despises this disastrous affair which wickedly occurred in the Church previously and brought her to total confusion, even if it has wrongly been called peace or *oikonomia* or anything else. My Majesty considers enemies of the Church of God and traitors to their own salvation those who even now praise it. Moreover, she [considers] those who accept it (the disastrous affair) to be enemies and corrupters, and she rejects them for causing the loss of souls. Even if previously its soul-damaging character escaped the notice of my Majesty, now it does not, because both the events and true and certain explanations about the events have instructed her. However, with God's grace, even back then—I mean when the affair was still ongoing—my Majesty was strongly distressed and displeased due to its unusual and novel character and she was indignant about it, even if the evil, great as it was, was unbelievable. At present, my Majesty is even more indignant when she sees clearly that this bad idea did not come to a good end. However, enough about these matters.

Apparatus fontium

8 ὁ βλέπων – ἐν τῷ φανερῷ: cf. Dt 29,29 | 8–9 εὐσέβειαν δὲ – μητέρα: cf. Ioh. Dam., *Sacra paral.*, PG 96, col. 228 | 10–1 τὸ ἡμέτερον φῶς – διακελεύεται: cf. Mt 5,16 | 14–5 ὁ καὶ τὰ βάθη τῶν καρδιῶν ἡμῶν ἐρευνῶν: cf. Ioh. Chrys., *In Psalm. 118*, PG 55, col. 687.

Ἐπεὶ δὲ καὶ τὸν Βέκκον διὰ τὰ βλάσφημα αὐτοῦ δόγματα, ἔτι δὲ καὶ τὸν Μελιτηνιώτην καὶ τὸν Μετοχίτην ὡς ὁμόφρονας αὐτοῦ, ἡ τοῦ Θεοῦ κατεδίκασεν ἐκκλησία καὶ ἀπεκήρυξε καὶ τῆς κοινωνίας ἑαυτῆς ἠλλοτρίωσε τοιούτους, δεόντως αὐτοὺς ἡγεῖται καὶ ἡ βασιλεία μου ἀκοινωνήτους καὶ ἀποβλήτους τῇ ψήφῳ τῆς ἐκκλησίας ἐξακολουθοῦσα.

Ἐπεὶ δὲ τῇ αὐτῇ ἁγίᾳ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ ἔδοξε καὶ τὸν ἐμὸν αὐθέντην καὶ βασιλέα καὶ ὁμόζυγον τελευτήσαντα μνημοσύνων τῶν νενομισμένων μὴ ἀξιῶσαι δι' αἰτίαν τῆς ῥηθείσης ὑποθέσεως καὶ τῆς ἐντεῦθεν συγχύσεως, ἡ βασιλεία μου τὸν τοῦ Θεοῦ προτιμῶσα φόβον καὶ τὴν εἰς τὴν ἁγίαν αὐτοῦ ἐκκλησίαν εὐπείθειαν στέργει καὶ καταδέχεται τὸ δόξαν καὶ ἐπὶ τούτῳ αὐτῇ καὶ οὐ μήποτε ἀναγκάσῃ μνημόσυνα ποιεῖν ἐπ' αὐτῷ τῷ αὐθέντῃ μου καὶ βασιλεῖ καὶ ὁμοζύγῳ μου οὐδὲ ἄλλό τι παρὰ τὸ διατεταγμένον αὐτῇ.

Ἕπεσθαι γὰρ κατὰ πάντα καὶ ἀκολουθεῖν αὐτῇ τῇ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ ἡ βασιλεία μου βούλεται τὴν ἰδίαν πάντως ἐντεῦθεν σωτηρίαν οἰκονομοῦσα καὶ τὴν εὐσέβειαν ἑαυτῆς γνωρίζειν τοῖς πᾶσι καὶ φανεροῦν ἐθέλουσα, ἣν ἄνωθεν ἐκ πατέρων παραλαβοῦσα καὶ μέχρι τοῦ παρόντος χρόνου συζήσασα φυλάξει καὶ ἕως τέλους, τῇ τοῦ πλάσαντος αὐτὴν καὶ ἀναδείξαντος οἰκτίρμονος Θεοῦ φυλαττομένῃ δυνάμει.

Εἶχε καὶ βοῦλλαν χρυσῆν ἀπῃωρημένην κάτωθεν δι' ὀξείας μετάξης, φέρουσαν ἐν μὲν τῷ ἑνὶ μέρει τὴν ὑπέραγνον Θεοτόκον βρεφοκρατοῦσαν, ἐν δὲ τῷ ἑτέρῳ τὴν στήλην τῆς ἁγίας δεσποίνης.

Τὸ παρὸν ἴσον τῷ ἐμφανισθέντι μοι πρωτοτύπῳ ἀντιβαλὼν καὶ ἐξισάζον εὑρὼν ὑπέγραψα. +

30 τὸν[1]: τὸ V | 30 ἔτι δὲ: εἴτε δὲ M | 30 Μελιτηνιώτην: Μελιτινιώτην P; Μελητηνιότην Sim | 32 ἠλλοτρίωσε: ἐλλοτρίωσε I | 32 καὶ[1] om. Pétr | 34 αὐτῇ: αὐτούς (?) V a.c. | 34 τοῦ Θεοῦ om. Sim, Dem et Dräs | 35 μνημοσύνων – μὴ ἀξιῶσαι: μὴ ἀξιῶσαι μνημοσύνων τῶν νενομισμένων Sim, Dem et Dräs | 37 εὐπείθειαν: ἀπείθειαν A | 37 καὶ[2] om. P, Sim, Dem, Dräs | 38 ἀναγκάσῃ: ἀναγκάσει Sim, Dem et Dräs | 38 ἐπ' αὐτῷ τῷ – ὁμοζύγῳ μου: ἐπὶ τῷ αὐθέντῃ μου τῷ βασιλεῖ τῷ ὁμοζύγῳ μου Sim et Dräs; ἐπὶ τῷ αὐθέντῃ μου τῷ ὁμοζύγῳ μου Dem | 39 οὐδὲ ἄλλό τι: οὐδὲ ἄλλο τι P; οὐδ' ἄλλο τι Dem et Dräs; οὐδ' ἄλλοτι Sim | 40 ἕπεσθαι: ἕπεται Dem, Sim et Dräs | 40 ἀκολουθεῖν: ἀκολουθεῖ Sim et Dräs | 40 αὐτῇ om Sim et Dräs | 40 ἡ βασιλεία μου βούλεται om. Sim | 42 ἐθέλουσα A p.c. | 43–4 πλάσαντος – δυνάμει: ἀπο[.....]σαντος αὐτὴν καὶ ἀναδείξαντος οἰκτίρμονος θεοῦ φυλάσσειν ἀεὶ δυνάμει (?) Pét | 43 οἰκτίρμονος om. Sim et Dem | 44 φυλαττομένῃ δυνάμει: δυνάμει φυλαττομένῃ Sim et Dem | 47 post μοι add καὶ V | 47 ἐξισάζον: σά supra lin. A | 47 + om. V | 45–7 Εἶχε – ὑπέγραψα om. P, Sim, Dem et Dräs

Since the Church of God condemned Bekkos due to his blasphemous beliefs and also [condemned] Meliteniotes and Metochites as his co-believers and [the Church] renounced them and excluded them from any communion, my Majesty therefore considers them incommunicable and outcasts in accordance with the decision of the Church.

Since the Holy Church of God decided not to honour after his death my master and Emperor and husband with the usual memorial rites on the grounds of the aforementioned affair and the resulted confusion, my Majesty preferring the fear of God and submission to his Holy Church, she accepts and admits what it [the Church] also believes regarding this issue. Furthermore, she will never impose memorial rites for her master and Emperor and husband, nor anything else apart from what she has been ordered to do.

Hence, my Majesty wishes to follow the Church of God entirely in caring for her own salvation and wishing to reveal and manifest to everyone her piety, which she has received from God and from the Church Fathers and with which she has lived until now. Furthermore, the empress will preserve it [her piety] until the end with the watchful strength of merciful God, her Creator.

[The text] also had a gold seal hanging onto the lower part [of the document] by a short silk [thread]. On one side the seal depicted the Theotokos of surpassing purity holding the Child and on the other side the figure of the holy despoina.

After comparing the present copy to the original, which was laid before me, and after finding it equal, I have signed it +

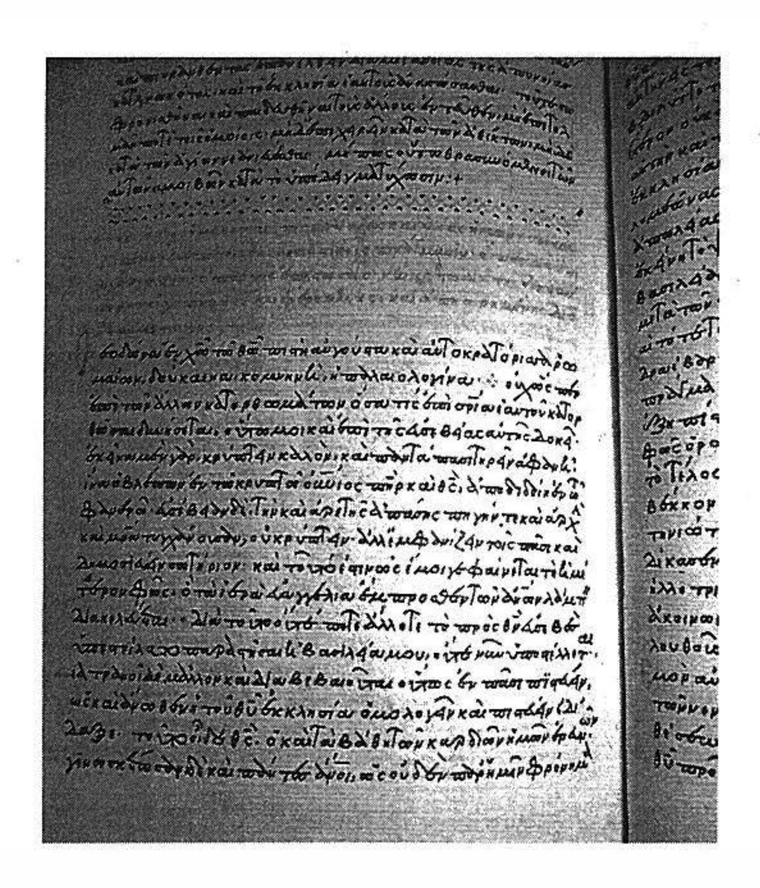


Fig. 1 – Athous Xenophon *14 (f. 253^v).*
Courtesy of the monastery of Xenophon. Further reproduction forbidden by any means.

Fig. 2 – Matrit. gr. *250 (olim N 77) (f. 303r).*
© *Biblioteca nacional de España.*

UN IMPERATORE DI BISANZIO A ROMA: LA PROFESSIONE DI FEDE DI GIOVANNI V PALEOLOGO

Luca PIERALLI

I. *Status quaestionis*

Nel 1965 Franz Dölger[1] nel suo quinto fascicolo dei *Regesten* dei documenti imperiali, sotto il numero 3122, ci offriva notizie sull'ὀρκωμοτικὸν μυστικὸν γράμμα con cui l'imperatore bizantino Giovanni V Paleologo aveva professato a Roma la fede latina e sancito così la sua Unione con la Chiesa romana il 18 ottobre 1369 nella chiesa di Santo Spirito in Sassia. Come testimone principale del testo viene indicato l'originale greco-latino, con firma rossa imperiale, conservato all'Archivio Segreto Vaticano con segnatura *A. A. Arm.* I-XVIII, n° 401 (tavola pieghevole). Vengono poi indicati come portatori di copie dello stesso testo i codici della Biblioteca Apostolica Vaticana: *Vat. gr.* 1091[2], f. 2r e *Vat. gr.* 973[3], f. 47r, per la parte greca, mentre per il testo latino i codici: *Vat. lat.* 4906, f. 1r-4r[4] e *Vat. lat.* 3979, f. 1r-2v[5]. Per quanto riguarda le edizioni il regesto rimanda alle antiche raccolte[6] di Allacci

1. DÖLGER, *Regesten* 5, n° 3122.

2. Il fascicolo contenente il testo, greco e latino, della professione di Giovanni V non è originariamente appartenente al manoscritto, ma è un'unità codicologica aggiunta successivamente oppure proveniente da un altro manoscritto o, come appare più verisimile, isolata. Per indicazioni bibliografiche sul codice, ancora non descritto scientificamente nei cataloghi della Biblioteca Apostolica Vaticana, si veda P. CANART – V. PERI, *Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della Biblioteca Vaticana* (Studi e testi 261), Città del Vaticano 1970, p. 534.

3. Cf. CANART – PERI, *Sussidi bibliografici* (cit. n. 2), p. 518.

4. Non disponiamo di una descrizione del manoscritto cinquecentesco, ma se ne trovano riferimenti in R. K. DELPH, Valla Grammaticus, Agostino Steuco and the Donation of Constantine, *Journal of Italian history* 57, 1996, p. 55-77.

5. Alcune indicazioni sulla raccolta di testi contenuti in questo codice vaticano cinquecentesco, anch'esso non catalogato, in L. BETHMANN, Nachrichten über die von ihm für die *Monumenta Germaniae historica* benutzen Sammlungen von Handschriften und Urkunden Italiens, aus dem Jahre 1854, *Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 12, 1872, p. 201-426, ed in part. p. 242.

6. Non viene neanche nominata l'edizione di O. RINALDI, *Annales ecclesiastici ex tomis octo ad unum pluriuso auctum redacti auctore etc., ab anno 1198*, 7, Romae 1667, a. 1369 n° 2/3, p. 171-173 (quest'edizione presenta solo il testo della professione di fede sulla base della copia contenuta nella raccolta di Platina, cf. *infra* p. 100).

L'Union à l'épreuve du formulaire, éd. M.-H. BLANCHET et F. GABRIEL
(Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 51), Paris 2016

e di Theiner – Miklosich[7] e segnala poi come unica eseguita sull'originale l'edizione del testo greco e latino, con pubblicazione di uno *specimen* riguardante la parte greca e la firma imperiale, pubblicata da Spyridon Lampros nel 1914 sulla rivista *Νέος Ἑλληνομνήμων*[8].

Preparando una nuova edizione del documento in oggetto ho potuto rilevare notevoli imprecisioni ed errori nel regesto in questione, che purtroppo non ha recepito neanche le indicazioni già presenti nella letteratura scientifica. Dopo la pubblicazione dell'originale di Giovanni V effettuata da Lampros alcuni studiosi si erano infatti accorti che il testo reso noto si differenziava in molti punti da quello già disponibile nelle antiche edizioni[9]. Mi riferisco in particolare al fondamentale studio di Oskar Halecki, *Un empereur de Byzance à Rome*[10], e allo studio di A. Vasiliev, uscito nel 1931 sulla *Rivista di studi bizantini e neoellenici*[11]. Il libro di Halecki contiene in appendice l'analisi critica delle fonti relative al viaggio di Giovanni V in Italia e si sofferma ampiamente sui testimoni della professione imperiale del 1369 di cui fornisce spesso anche analisi autoptiche[12]. Tra le copie dell'originale citate da Halecki figura anche un quadernetto pergamenaceo custodito presso l'Archivio Segreto Vaticano con segnatura *A. A. Arm.* I-XVIII, n° 387 contenente il testo latino e greco della bolla. Una nota autografa posta sulla copertina del quaderno ci dice che fu trascritto nel 1518 per mano di Zenobi Acciaiuoli[13], *primus custos* della Biblioteca Vaticana, il quale spiega di averlo copiato da un codice greco contenente

7. L. ALLACCI, *De Ecclesiae Occidentalis et Orientalis perpetua consensione libri tres*, Coloniae Agrippinae 1648 (rist. 1968), col. 843-852; *Monumenta spectantia ad unionem ecclesiarum Graecae et Romanae maiorem partem e sanctioribus Vaticani Tabulariis*, ed. ab A. THEINER et F. MIKLOSICH, Vindobonae 1872, p. 37-43 (gli editori dicono però di non aver collazionato l'originale, contrariamente a quanto l'opera si propone ed a quanto viene dichiarato nel sottotitolo, cf. p. 7).

8. Σ. ΛΑΜΠΡΟΣ, [S. LAMPROS], Ἀυτοκρατόρων τοῦ Βυζαντίου χρυσόβουλλα καὶ χρυσᾶ γράμματα ἀναφερόμενα εἰς τὴν ἕνωσιν τῶν Ἐκκλησιῶν, *Νέος Ἑλληνομνήμων* 11, 1914, p. 94-128 e 241-254, in part. 241-253.

9. Anche Golubovich aveva segnalato questo problema, senza tuttavia prospettarne soluzioni (anche la sua segnalazione viene purtroppo ignorata da Dölger). L'erudito francescano aveva notaro delle divergenze tra la chiusa del documento nell'edizione fornita da Allacci ed in quella pubblicata da Rinaldi (dipendente dalla raccolta di Platina sicuramente eseguita sull'originale). Tuttavia pone un falso problema quando dice che la data fornita da Rinaldi (indizione settima) e quella fornita da Allacci (indizione sesta) sono discordanti: dall'edizione qui fornita della seconda redazione appare infatti evidente che si tratta di un semplice errore di stampa contenuto in Allacci e poi riprodotto senza rettifiche in PG 154, col. 1298-1307, in quanto non contenuto in nessuno dei testimoni manoscritti recanti questo testo. Cf. G. GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa e dell'Oriente francescano*, 5, Quatacchi 1927, p. 138.

10. O. HALECKI, *Un empereur de Byzance à Rome*, London 1972² (prima ed. Varsavia 1930).

11. A. VASILIEV, Il viaggio dell'imperatore bizantino Giovanni V Paleologo in Italia e l'unione di Roma del 1369, *RSBN* 3, 1931, p. 153-193. Nonostante le parole di elogio di S. G. Mercati apposte in calce alla traduzione italiana del testo dobbiamo dire che la lettura storica di Vasiliev è del tutto fuorviante; non è infatti opportuno parlare di Unione di Roma, ma solo di una personale sottomissione e conversione dell'imperatore. La Chiesa bizantina non fu infatti in alcun modo coinvolta nelle trattative del 1369 come del resto ha ben mostrato HALECKI, *Un empereur* (cit. n. 10), p. 205.

12. Cf. HALECKI, *Un empereur* (cit. n. 10), p. 346-357.

13. Su Zenobi Acciaiuoli si veda A. REDIGONDA in *Dizionario biografico degli Italiani*, 1, Roma 1960, p. 93-94; M. E. COSENZA, *Biographical and bibliographical dictionary of the Italian humanists and the world of classical scholarship in Italy 1300-1800*, 1, Boston 1962, p. 35-37 e J. BIGNAMI ODIER *La Bibliothèque vaticane de Sixte IV à Pie XI : recherches sur l'histoire des collections de manuscrits*, avec la collab. de J. RUYSSCHAERT (Studi e testi 272), Città del Vaticano 1973, p. 29, 322 e 349; N. B. A. DANELONI, Nuovi contributi su Zanobi Acciaiuoli, *Studi medievali e umanistici* 3, 2005, p. 375-400; A. RITA, Per la storia della Vaticana nel primo Rinascimento, in *Storia della Biblioteca apostolica Vaticana. 1, Le origini della Biblioteca Vaticana tra Umanesimo e Rinascimento (1447-1534)*, a cura di A. MANFREDI, Città del Vaticano 2010, p. 284-291. Si veda anche la recente messa a punto su Zenobi bibliotecario ed archivista a cura di M. MAIORINO, Il bibliotecario

le opere di Manuele Caleca e facente parte della Biblioteca Palatina Secreta, segnato col numero 94[14]. Tale segnatura è ancora oggi leggibile sui fogli di guardia del *Vat. gr.* 1091, citato per il solo testo greco da Dölger, ma che in realtà contiene anche il testo latino[15]. Le differenze presenti tra le edizioni antiche basate sulle presupposte copie indicate e l'edizione di Lampros, basata sull'originale, viene attribuita da Halecki all'arbitrio dei copisti che avrebbero omesso parti di secondario interesse. La stessa differenza viene notata anche da Vasiliev[16], nello studio prima citato, il quale pubblica nuovamente il testo latino dell'originale, limitandosi a dire che vi riscontra minime discordanze rispetto all'edizione di Allacci. In realtà il testo riprodotto dagli antichi editori e confluito nella PG 154 proviene dal quadernetto copiato da Zenobi Acciaiuoli a cui prima ci siamo riferiti e contiene una versione diversa del testo greco effettuata senza conoscere la traduzione originale che di quel testo fece il cancelliere imperiale Demetrio Cidone[17]. Si tratta di una traduzione effettuata alcuni decenni dopo e probabilmente in preparazione del concilio di Ferrara-Firenze. Questo dato, pur non posto in relazione con il concilio di Ferrara-Firenze, come ho potuto invece constatare preparando l'edizione del documento in questione del 1369, era stato già ipotizzato dal Card. Giovanni Mercati nel 1931, anche se purtroppo non

e archivista di Leone X: Zanobi Acciaiuoli (1518-1519), in *Studi in onore del cardinale Raffaele Farina*, a cura di A. M. Piazzoni, 1 (Studi e testi 477), Città del Vaticano 2013, p. 639-662.

14. All'ultimo foglio (f. 8v) troviamo due note, scritte dalla stessa mano che ha vergato il resto del testo al momento leggibili solo con l'aiuto della lampada di Wood. La prima di queste due note dice: «est similis illi confessioni, quam fecit Michael Paleologus, praecessor suus», mentre la seconda è quella di cui ci stiamo occupando e recita: «exemplum huius confessionis, quam fecit Johannes Palaeologus, Graecorum imperator, repperi ego frater Zenobius Acciaiuolus Ordinis Praedicatorum, Bibliothecarius Palatinus, in codice quodam graeco posito in armariis Bibliothecae Palatinae secretae, cui libro, titulus Emanuel Calleca sub numero 94. Indicis dicti armari, et prout erat graece et latine scriptum, transcripsi manu mea et posui scrinio, ubi asservantur alia privilegia Ecclesiae, anno 1518 mensis octobris, Leonis papae Decimi anno sexto». Il quadernetto fu ritrovato all'Archivio Vaticano soltanto l'undici gennaio 1915, dopo una scomparsa di circa un trentennio come ci informa il più recente inventario manoscritto dell'*Archivum Arcis* (Archivio Segreto Vaticano, Indice 1002, f. 109v a cura di A. Melampo e V. Nardoni *pro manuscripto*). Sulla nota in questione si veda anche Halecki, *Un empereur* (cit. n. 10), p. 347, n. 2.

15. La segnatura è: 4 Plu(teus) 90, mentre al centro troviamo un'altra segnatura n° 26. La prima segnatura non si riesce purtroppo ad identificare con l'aiuto degli inventari manoscritti antichi del fondo greco della Biblioteca Apostolica Vaticana, mentre la seconda si riscontra nell'Inventario della Secreta della seconda metà del secolo XVI pubblicato in R. Devreesse, *Le fonds grec de la Bibliothèque vaticane des origines à Paul V* (Studi e testi 244), Città del Vaticano 1965, p. 433. Anche l'inventario del 1533 recentemente pubblicato, per la parte greca, non riesce a farci luce su questa segnatura. Si veda al proposito, *Librorum Graecorum Bibliothecae Vaticanae Index a Nicolao De Maioranis compositus et Fausto Saboeo collatus anno 1533*, cur. M. R. Dilts, M. L. Sosower, A. Manfredi (Studi e testi 384), Città del Vaticano 1998, p. 86.

16. Cf. Vasiliev, Viaggio (cit. n. 11), p. 173; l'edizione del testo latino è contenuta invece alle p. 180-183.

17. Numerosi sono gli studi finora apparsi sull'attivita di Demetrio Cidone (*PLP*, n° 13876) come traduttore dal greco di opere teologiche ed in particolare di S. Tommaso d'Aquino. Qui ci limitiamo a rimandare a F. Kianka, *Demetrius Cydones (c. 1324 c. 1397): intellectual and diplomatic relations between Byzantium and the West in the fourteenth century*, Diss. New York (Fordham Univ.) 1981, in part. p. 93-136 e 231-244 e a Demetrios Kydones, *Briefe. 1, 1*, übers. und erläutert von F. Tinnefeld (Bibliothek der Griechischen Literatur 12), Stuttgart 1981, p. 68-72. Si vedano anche D. Z. Nikitas, Ἡ παρουσία τοῦ Αὐγουστίνου στὴν Ἀνατολικὴ Ἐκκλησία, *Κληρονομία* 14, 1982, p. 7-24 (relativamente a Demetrio p. 14-18) e Δ. Χ. Καλαμακης [D. C. Kalamakes], *Ἀνθολόγιον ἐκ τῶν ἔργων Αὐγουστίνου Ἱππῶνος ἐξελληνισθὲν ὑπὸ Δημητρίου τοῦ Κυδώνη*, Ἀθῆναι [Atene] 1996.

viene menzionato dai *Regesten*. In un suo noto studio[18], parlando delle traduzioni dal latino effettuate da Demetrio Cidone, Mercati indica il testo contenuto nel *Vat. gr.* 1091, prima citato, come portatore di una traduzione diversa e posteriore. Sempre nella stessa sede[19] il dotto cardinale propone anche un'identificazione della mano greca che all'inizio del secolo XV ha vergato i fogli contenenti il testo in oggetto e la identifica con quella di Flamulio Contostefano[20] o di un suo collaboratore, che lasciò correzioni e note su vari codici contenenti le opere di Demetrio Cidone e di Manuele Caleca (ex. *Vat. gr.* 101, 1896, 579). Anche se non condividiamo su base paleografica l'identificazione proposta e i paralleli con i manoscritti citati, abbiamo tuttavia verificato nel nostro lavoro di collazione l'estraneità dei testimoni in questione con il testo del 1369 ed abbiamo iniziato a preparare una distinta edizione della traduzione più tarda.

Possiamo quindi affermare che nessuno dei codici vaticani citati nei *Regesten* contiene il testo della professione di fede del 1369, testimoniata dal solo originale *A. A. Arm.* I-XVIII, n° 401 e in registrazione, per il solo testo latino, nel *Reg. Aven.* 169, f. 539 non citato da Dölger. I testimoni, a torto giudicati come portatori di tale testo da Dölger e da Halecki, andranno considerati per editare la seconda traduzione e a questi andranno inoltre aggiunti: il quadernetto trascritto da Zenobi Acciaiuoli o *A. A. Arm.* I-XVIII, n° 387 che riporta il testo latino (presente anche nel *Vat. gr.* 1091!) e la copia del testo latino che ho potuto vedere nei *Privilegia Romane Ecclesie* di Platina[21] (Archivio Segreto Vaticano, *A. A. Arm.* I-XVIII, n° 1290). Riservandoci di trattare in seguito i problemi posti dalla seconda traduzione concentriamoci adesso sul testo originale.

L'edizione di Lampros, oltre ad essere priva di qualsiasi introduzione che faccia chiarezza sui caratteri estrinseci dell'originale e a presentare errori di lettura, contiene infatti anche delle incomprensioni notevoli sulla genesi dell'atto che rendono, a mio parere, utile un'edizione moderna e affidabile del documento. Basti dire che Lampros presenta il testo latino come una traduzione dal greco, mentre lo stesso atto notarile dice espressamente il contrario[22]. La formula di professione, nella versione clementino-gregoriana già accettata da Michele VIII, era stata del resto già inviata dal papa all'imperatore in una lettera del 1366[23].

L'atto fu vergato su di un grande foglio di pergamena diviso in due colonne, e come già nel 1355[24], quando fu preparato il primo progetto d'Unione con il Paleologo, venne trascritto sulla prima colonna il testo greco e sulla seconda il testo latino. Ma in questo caso non si trattava di una serie di promesse difficilmente realizzabili, bensì si trattava di una serie di precise dichiarazioni, lungamente meditate, che facevano dell'imperatore greco un cristiano latino. Come nel 1355 l'imperatore firmò sotto le due colonne in lettere di porpora con il nome e il tradizionale titolo di *basileus* e *autokrator* dei Romei. Sotto la

18. G. Mercati, *Notizie su Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV* (Studi e testi 56), Città del Vaticano 1956, p. 68 e 146-148.

19. Mercati, *Notizie* (cit. n. 18), p. 68 e 490.

20. *PLP*, n° 13127 e *RGK* 3, n° 599.

21. Bartolomeo Sacchi, detto il Platina, fu bibliotecario di Sisto IV, si veda su di lui la recente messa a punto di A. Manfredi, La nascita della Vaticana in età umanistica da Niccolò V a Sisto IV, in *Storia della Biblioteca apostolica Vaticana* (cit. n. 13), p. 209-217.

22. Lampros, Ἀυτοκρατόρων τοῦ Βυζαντίου χρυσόβουλλα (cit. n. 8), p. 16, n° 25.

23. A. L. Tăutu, *Acta Urbani V (1362-1370) e regestis Vaticanis aliisque fontibus*, 11 (Fontes. Pontificia commissio ad redigendum codicem iuris canonici Orientalis. Series 3), Roma 1964, p. 172-176.

24. Dölger, *Regesten 5*, n° 3052 e Theiner – Miklosich, *Monumenta* (cit. n. 7), n° 8, p. 28-33.

firma troviamo, nella sola lingua latina, l'atto con cui Urbano V il 7 ottobre accreditava quattro ecclesiastici latini a ricevere in suo nome la professione. Si trattava di un vescovo e di quattro cardinali e precisamente di Guglielmo, vescovo di Ostia[25], di due cardinali preti: Bernardo del Boschetto della Basilica dei dodici Apostoli[26] e Francesco Teobaldeschi di Santa Sabina[27] e del cardinale diacono Rinaldo Orsini di Sant'Adriano[28]. La lettera papale è poi seguita da un atto notarile ricco di particolari che ci informano su come avvenne la negoziazione. Tale atto non è presente nel testo posteriore pubblicato dagli antichi editori, a cui abbiamo prima fatto riferimento. L'atto ci dice che l'imperatore fu invitato a recarsi il 18 ottobre nell'appartamento che il vecchio cardinale Nicolà di Bessia[29] occupava nell'ospedale di Santo Spirito. Egli si recò a quest'incontro accompagnato soltanto da alcuni del suo seguito che erano già loro stessi passati alla fede latina: il suo cugino italiano Gattilusio[30], il suo cancelliere Demetrio Cidone ed inoltre Michele Strongylos[31] e Filippo Tzykandyles[32]. L'atto notarile specifica che questi ultimi due conoscevano sia la lingua latina che la greca. Oltre a Demetrio ben noto per le sue traduzioni dal latino, ovviamente anche il genovese Gattilusio conosceva la lingua greca, essendo ormai da quindici anni governatore dell'isola di Lesbo. Essendo però certo che l'imperatoren on conosceva la lingua latina l'atto ci dice che erano state prese tutte le precauzioni possibili per evitare rischi ed erano stati nominati tre interpreti ufficiali oltre a Demetrio, che avrebbe fatto da interprete per l'imperatore. I cardinali avevano scelto a questo scopo tre personalità di spicco: Paolo, patriarca latino di Costantinopoli, che aveva seguito finora le trattative con l'imperatore[33], Nicola vescovo di Adrianopoli in Epiro[34] e il francescano Antonio

25. Cf. C. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi sive summorum pontificum, S. R. E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series. 1, Ab anno 1198 usque ad annum 1431 perducta e documentis Tabularii praesertim Vaticani collecta, digesta, edita*, 1, Monasterii 1913, p. 36 e 42. Guglielmo Sudre, prima vescovo di Marsiglia, fu creato cardinale con il titolo dei Santi Giovanni e Paolo e poi trasferito a quello di Ostia.

26. *Ibid.*, p. 40 e 360 arcivescovo di Napoli. Si sa che fu *cantor* a Burgos.

27. *Ibid.*, p. 46 e 20. Si sa che Francesco Teobaldeschi era stato *prior* della basilica di San Pietro prima della sua elevazione al cardinalato.

28. *Ibid.*, p. 48 e 24. Rinaldo Orsini, romano, fu prima notaio apostolico e poi creato cardinale il 17 novembre 1350 da Clemente VI e morì il 6 giugno 1374.

29. *Ibid.*, p. 12 e 52. Il cardinale Nicola di Bessia, dopo esser stato vesovo di Limoges, fu creato il 19 maggio 1344 e morì poco dopo gli eventi narrati nel nostro atto, cioè il 5 novembre 1369.

30. Su Francesco Gattilusio, cognato dell'imperarore dopo aver sposato la sorella Maria, cf. *PLP*, n° 3594. Fu signore di Lesbo dal 17 luglio 1357 fino al 6 agosto 1384. Si veda anche su di lui Halecki, *Un empereur* (cit. n. 10), p. 44.

31. Sul soldato imperiale Michele Strongylos, che aveva accompagnato l'imperatore, cf. Halecki, *Un empereur* (cit. n. 10), p. 156, 167, 193, 195, 368. Non ricorre evidentemente menzione del nostro personaggio in nessuna fonte greca, dal momento che *PLP* non ne fa menzione.

32. Si tratta di Φίλιππος Τζυκανδύλης sul quale cf. *PLP*, n° 28131 noto anche tramite MM II, p. 329, 331, 422 e MM III, p. 143. Avrebbe scritto il testo greco e latino della tregua con Venezia del 1 febbraio 1371 (Dölger, *Regesten 5*, n° 3127). Cf. anche Halecki, *Un empereur* (cit. n. 10), p. 193, 196, 225, 249, 294, 305.

33. Si tratta di Paolo patriarca latino di Costantinopoli (*PLP*, n° 22143) di cui sono note lettere di disputa teologica con Giovanni Cantacuzeno, databili agli anni immediatamente precedenti il nostro atto. Era dunque un personaggio noto a Costantinopoli, capace di scrivere in una prosa elevata e molto curata dal punto di vista retorico, come mosrrano le lettere da lui indirizzate al Cantacuzeno; cf. *Iohannis Cantacuzeni refutationes duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo patriarcha Latino epistulis septem tradita*, ed. cur. E. Voordeckers et F. Tinnefeld (CCSG 16), Turnhout – Leuven 1987.

34. Nicola di Adrianopoli (Epiro) (*PLP*, n° 20414). Eubel aveva proposto di correggere in *Irenopolitan.* senza fondati argomenti e stranamente finora nessuno degli studiosi già più volre citati, che si sono a vario titolo occupati di questo documento, non hanno mai identificato la sede. Cf. anche *Nikopolis und Kephallenia*, bearbeitet von P. Soustal unter Mitwirkung von J. Koder (TIB 3), Wien 1981, p. 146-148.

Ballester d'Atene, poco dopo nominato vescovo latino di questa stessa città[35]. Oltre a questi l'atto notarile ci dice che parteciparono alla cerimonia tre prelati vicini al pontefice (Arnaldo vescovo di Auch [*Auxitan.*], camerario e Raimondo da Prato notaio papale e Ganselino da Pradallo[36]), tre vescovi di cui uno francese e due italiani[37] e due chierici della camera apostolica che insieme al notaio pontificio e imperiale Nicola de Romanis[38] erano incaricati di redigere l'atto[39]. Il confronto paleografico tra la sua ratifica notarile e la scrittura latina dell'atto rende attribuibile con chiarezza la *grossatio* del *mundum* a Nicola de Romanis. L'atto notarile ci dice con precisione come si arrivò all'accordo e alla preparazione dell'atto. Il testo latino era stato già tradotto da Demetrio Cidone che, su ordine dell'imperatore, ne dette subito lettura. La lettura a sua volta fu preceduta dalla solenne promessa dei tre interpreti del papa di tradurre fedelmente qualunque parola fosse stata pronunciata dall'imperatore e a lui rivolta dal suo interprete. A questo punto i quattro interpreti, cioè i tre ecclesiastici latini e Cidone giurarono all'imperatore che i due testi erano uguali. Appurata la fedeltà della traduzione l'imperatore, le cui parole furono immediatamente tradotte dal vescovo di Adrianopoli, giurò ai cardinali di restare fedele alla fede romana e ordinò di preparare il documento definitivo. I tre notai vi aggiunsero le loro ratifiche ed alla fine fu apposta la bolla d'oro imperiale. Quella del 18 ottobre fu una cerimonia privata riguardante la persona dell'imperatore mentre la domenica successiva, il 21 ottobre, papa Urbano V proclamò solennemente *Urbi et Orbi* l'avvenimento. L'analisi autoptica dell'originale (pl. II) ha mostrato che la parte greca è stata sicuramente vergata dal cancelliere Demetrio in una variante della sua scrittura forse più calligrafica di quella che conosciamo dai manoscritti a lui attribuibili[40]. Tale dato curiosamente è stato affermato

35. Antonio Ballester, anche se nato probabilmente ad Atene, era originario della Catalogna o d'Aragona. Sicuramente appartenne alla potente famiglia valenziana stabilitasi a Tebe fin dai primi anni della conquista catalana. Tenne l'arcivescovado di Atene dal 1370 al 1388. Su di lui si veda GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica* (cit. n. 9), 5, p. 134-142. Cf. EUBEL, *Hierarchia* (cit. n. 25), 1, p. 52. Il cardinale Nicola di Bessia, dopo esser stato vescovo di Limoges, fu creato il 19 maggio 1344 è morì poco dopo gli eventi narrati nel nostro atto, cioè il 5 novembre 1369.

36. Per questi tre personaggi si veda M. & A.-M. HAYEZ, J. MATHIEU & M.-F. YVAN, *Urbain V (1362-1370), Lettres communes analysées d'après les registres dits d'Avignon et du Vatican* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome. 3e série, Registres et lettres des papes du XIVe siècle 5 bis), Paris 1954-1989, 11, p. 303, e 12, p. 216. Si tratta quindi di tre membri della famiglia pontificia.

37. Si trattava di Raimond Draconis, già vescovo di Tolosa, il quale resse la diocesi di Fréjus dal 13 novembre 1364 fino al 6 giugno 1371 (cf. EUBEL. *Hierarchia* [cit. n. 25], 1, p. 252) ed inoltre di Giacomo, vescovo di Arezzo dal 17 dicembre 1365 fino al 18 luglio 1371. Dal 1369 fino al 1371 il vescovo Giacomo esercitò la funzione di *Vicarius Urbis* (cf. EUBEL, *Hierarchia* [cit. n. 25], 1, p. 104). L'altro vescovo era Bernardo, che fu vescovo della diocesi di Marsi, in Italia meridionale, dal 17 dicembre 1365 fino al 14 gennaio 1380 (cf. EUBEL, *Hierarchia* [cit. n. 25], 1, p. 327).

38. Cf. *Schedario Baumgarten. 4, Eugenio IV-Pio IX*, con introd. ind. e ind. generali dell'opera a cura di S. PAGANO, Città del Vaticano 1986, p. 611, e HAYEZ – MATHIEU – YVAN, *Urbain V* (cit. n. 36), 12, p. 147. Per la funzione dei notai apostolici cf. H. BRESSLAU, *Manuale di diplomatica per la Germania e l'Italia*, traduzione di A. M. VOCI-ROTH, Roma 1998, p. 264. Alla mano di Nicola Checcoli de Romanis è attribuibile con ogni evidenza la parte latina del documento.

39. L'atto è vergato con un inchiostro di carattere chiaro in una minuscola cancelleresca d'epoca. Si tratta di una grafia caratterizzata dalla rotondità del corpo delle lettere, dal tratteggio fluido, dal *ductus* corsivo, dalla presenza di legamenti sinistrogiri, dall'uso di svolazzi, code ornamentali, «bandiere» di forma triangolare a completamento delle aste, dall'estensione notevole e dalla forma ricurva dei segni abbreviativi. Per una descrizione più dettagliata della scrittura si rimanda alla nostra edizione, p. 112.

40. La voce dedicata a Demetrio Cidone in *RGK* 3 è la n° 164 dove si cita il lavoro di MERCATI, *Notizie* (cit. n. 18) [cf. *supra* p. 100], ma non si attribuisce il nosrro documento alla mano di Demetrio. Cf. L. PIERALLI,

soltanto nel contributo prima citato di Giovanni Mercati e non viene riportato neppure nei repertori più recenti. Un altro dato interessante è possibile riscontrare nella *datatio* della parte greca dove l'indizione, prima lasciata in bianco viene poi integrata in un secondo momento da Demetrio con le parole ὀγδόης καθ' ἡμᾶς scritte con inchiostro marrone più chiaro, lo stesso colore con cui scrive nella riga seguente un'integrazione per giustificare un suo errore di scrittura nella prima sillaba del nome del mese che così recitano: ἀπαλήλειπται ἐν τῇ ἐσχάτῃ συλλαβῇ ἤγουν τῇ ὀκτωκαιδεκάτῃ διὰ σφάλμα τοῦ γράψαντος ἐμοῦ[41]. Essendo il colore dell'integrazione lo stesso di quello del testo latino sembra ipotizzabile che il testo greco sia stato scritto da Demetrio prima dell'operato di Nicola de Romanis e che l'integrazione sia frutto di un'ultima lettura e di un accordo tra le due parti. L'indizione corrispondente per l'anno dionisiano impiegata nella parte latina è infatti la settima, mentre Demetrio impiega l'indizione secondo il computo greco, καθ' ἡμᾶς infatti, tenendo conto che l'anno in questo caso inizia col mese di settembre. Questo potrebbe spiegare perché lo spazio fosse stato precedentemente lasciato in bianco, come timida rivendicazione delle peculiarità bizantine in un atto tanto pilotato dall'Occidente.

II. Il testo della professione di Giovanni V trasmesso dall'originale

Il testo professato da Giovanni V a Roma è quello, come viene espressamente ricordato nell'atto, già accettato a Lione da Michele VIII. Ho già avuto modo di mostrare[42], editando i testi delle tre diverse ratifiche richieste al primo imperatore Paleologo nel 1274, 1277 e 1279 sulla base di un testo precedentemente inviato da Roma (anno 1267 e poi 1272)[43], che ci troviamo di fronte a tre versioni distinte anche se elaborate partendo dalla stessa formula papale. Le varianti, apparentemente minime, sono in realtà fondamentali per capire i rapporti diplomatici tra Roma e Costantinopoli in quegli anni. Gli editori precedenti si erano invece limitati ad editare un solo testo tradito in originale dando per scontato che gli altri fossero identici.

La mia edizione della professione di Giovanni V ha potuto quindi avvalersi del confronto con i testi delle tre diverse ratifiche di Michele VIII e dell'originaria professione inviata a Costantinopoli dai papi Clemente IV e Gregorio X[44]. È stato così possibile cogliere in maniera evidente il tenore e le implicazioni del testo in questione e verificarne soprattutto le prese di distanza dai modelli precedenti. Anche in questo caso la professione imperiale era stata preceduta nel 1366 da una missiva di papa Urbano V che conteneva il

La definizione del primato romano e la dignità dei patriarcati orientali nella professione di fede imperiale lionese, *Römische historische Mitteilungen* 45, 2003, p. 199-218, ed in part. 216-217 e n. 69. Per la descrizione della scrittura esibita nella parte greca si rimanda sempre all'introduzione alla nostra edizione nelle pagine che seguono, cf. *infra* l. 59 p. 120.

41. Cf. di seguito p. 111-112 (= Lampros, Ἀυτοκρατόρων τοῦ Βυζαντίου χρυσόβουλλα [cit. n. 8], p. 245$^{22-24}$). La grafia è stata qui normalizzata al contrario di quanto accade nell'edizione diplomatica (iota sottoscritta).

42. L. Pieralli, *La corrispondenza dell'imperatore bizantino con le potenze estere nel Tredicesimo secolo (1204-1282) : edizione critica e studio storico-diplomatistico*, con pref. di O. Kresten (Collectanea archivi vaticani 54), Città del Vaticano 2006, p. 14-32. Per l'edizione dei testi si vedano rispettivamente le p. 219-239 (professione del 1274 = Dölger, *Regesten 3*, n° 2006) e p. 303-329 (ratifica dell'imperatore del 1277 = Dölger, *Regesten 3*, n° 2028) e p. 323-348 (ratifica del principe coregnante Andronico II = Dölger, *Regesten 3*, n° 2073) ed inoltre p. 373-383 (ratifica dell'imperatore nel 1279 = Dölger, *Regesten 3*, n° 2041). Questi testi vengono espressamente richiamati nelle note d'apparato dei testi della nostra edizione nelle pagine che seguono.

43. Pieralli, *Corrispondenza* (cit. n. 42), p. 397-399.

44. Cf. *ibid.*, p. 397-399.

testo che l'imperatore avrebbe dovuto professare[45] e aggiungeva la formula del giuramento e di rinuncia allo scisma che già erano state formulate per Michele VIII, di cui si richiama espressamente la memoria. Anche in questo caso possiamo vedere quindi che il testo preparato originariamente da Clemente IV è rimasto sostanzialmente invariato, cosa che però non accade, almeno in molti particolari significativi nel nostro atto del 1369. Le differenze che analizzeremo tra il testo pontificio e la professione di Giovanni V sono state sicuramente introdotte nei tre anni che intercorrono e vanno di certo attribuite al clima ostile all'Unione coi Greci presente nella curia papale dell'epoca.

Gli antichi editori, anche in questo caso, si sono limitati a rimandare al testo di Michele VIII senza ripeterlo così come è inserto nella lettera di Urbano V e poi nella professione imperiale. Halecki nel suo studio dice infatti che l'imperatore quando giunge a Roma conosceva già bene il tenore della formula che gli sarebbe stata sottoposta[46]; verità che ci sembrerebbe almeno opportuno affermare con meno sicurezza considerando quanto segue. Il testo della professione di fede inviato durante le trattative con Michele VIII a Costantinopoli nel 1267 ha continuato a conoscere variazioni e modifiche che ci permettono meglio di capire le singole trattative tra Oriente ed Occidente anche in periodi lontani dal lionese II. Mi pare perciò opportuno parlarne, come già feci in altra sede[47], come di un testo «in movimento» e non come di un testo «statico» e questa sua singolare vocazione va oltre anche l'episodio di cui ci occupiamo, avendolo espressamente prescritto come formula da sottoporre ai dissidenti desiderosi di ritornare in comunione con la Chiesa latina lo stesso Urbano V il primo agosto 1370[48]. Il testo è rimasto in vigore con questo valore fino al pontificato di Urbano VIII (1623-1643), quando troviamo una professione più ampia per i dissidenti.

Il testo della professione che viene accettato dall'imperatore il 18 ottobre 1369 è sostanzialmente quello clementino-gregoriano ratificato da Michele VIII nel 1274, ma con alcune significative variazioni che ci aiutano a comprendere meglio l'atteggiamento della curia romana nei confronti dell'imperatore bizantino e della sua richiesta di Unione con la Chiesa romana. La cancelleria pontificia non si riferisce infatti a nessuna delle ratifiche del testo proposte a Michele VIII (rispettivamente nel 1274, 1277 e poi nel 1279) e come vedremo ne accentua ulteriormente il già forte carattere latino ed antibizantino, così come vengono sottolineati gli aspetti giurisdizionali che una simile Unione e sottomissione alla Chiesa romana avrebbe comportato. La Chiesa bizantina accettando tale Unione sarebbe stata in tutto e per tutto simile alle altre Chiese o diocesi della Chiesa latina, eliminando totalmente le sue tradizioni liturgiche e giurisdizionali e sarebbe stata ammessa *in sollecitudinis partem* (così recita il testo) alla Chiesa romana, cui spettava la *plenitudo potestatis*[49].

45. Conrenuta nel *Reg. Vat.* 248, f. 114v-117r ed. in TĂUTU, *Acta Urbani V* (cit. n. 23), p. 170-176. Il testo conrenuto nel registro avignonese citato è stato da me controllato sull'originale e non contiene variazioni rispetto al testo clementino-gregoriano, se non in varianti puramente grafiche.

46. HALECKI, *Un empereur* (cit. n. 10), p. 197.

47. L. PIERALLI, I rapporti diplomatici tra Roma e Costantinopoli negli anni 1274-1279 attraverso le varianti inrrodotte nel testo della professione di fede imperiale : comunicazione letta al 9° colloquio internazionale *Of written records* nell'ottobre 1995 al centro E. Majorana di Erice, in *Studi comparativi*, a cura di G. DE GREGORIO e O. KRESTEN (Testi, studi, strumenti 15 – Centro italiano di studi altomedievali di Spoleto), Spoleto 1998, p. 381-400.

48. *Reg. Aven.* 171, f. 41v e *Reg. Vat.* 250, f. 157 ed. in TĂUTU, *Acta Urbani V* (cit. n. 23), p. 343-347; Cf. HALECKI, *Un empereur* (cit. n. 10), p. 343-347.

49. Cf. PIERALLI, La definizione del primato (cit. n. 40).

Minime sono infatti le variazioni che incontriamo nella parte dogmatica del testo, quella in cui vengono cioè enumerati i singoli articoli di fede, mentre diventano significative man mano che ci avviciniamo alla parte giurisdizionale, quella parte in cui viene cioè professata la fede nel primato di Roma e come conseguenza si definisce il ruolo assunto dai patriarcati orientali. Per la parte dogmatica oltre ad altre varianti di poco peso notiamo la definizione di *diversas hereses* che sostituisce l'originario *diversos errores*[50] in riferimento alla prassi di non ribattezzare i peccatori, ma di conferire loro il sacramento della penitenza. Si tratta quindi di un'accentuazione della gravità dell'infrazione commessa. Parlando invece del sacramento dell'eucaristia amministrato dalla stessa Chiesa al posto dell'originario *conficit* troviamo l'uso del verbo *sacrificat*[51], mentre sempre nello stesso contesto il verbo *transubstantiatur* viene cambiato in *transmutatur*[52] sottolineando così l'aspetto sacrificale del sacramento come attesta la teologia latina dell'epoca. Le più consistenti divergenze si trovano invece, come dicevo prima, nella parte giurisdizionale. Il testo professato al concilio di Lione già presenta in questo punto una mancanza totale di attenzione alle tradizioni proprie della Chiesa bizantina ed alla sua concezione sinodale e pentarchica, ma qui troviamo una volontà di ribadire e di sottolineare in maniera ancora più decisa l'assoluto primato giurisdizionale di Roma. Ad esempio nel passo del primato si parla della pienezza del potere papale con l'espressione *plena potestate* che sostituisce *potestatis plenitudo*[53] del testo originario; mentre i capi delle Chiese soggette a Roma definiti precedentemente col generico *prelati*, vengono adesso chiamati con precisione *episcopi*[54], lasciando così intendere che la posizione assunta dalla Chiesa bizantina sarebbe stata esattamente quella di una diocesi latina sottoposta al suo vescovo, il quale vi esercita il suo potere sotto la giurisdizione del papa. Nello stesso passo poi parlando delle prerogative della Chiesa di Roma, dove a Lione si leggeva *sua tamen prerogativa semper salva*, qui troviamo *sua preeccellenti dignitate et superioritate*[55], con l'evidente volontà di sottolineare l'assoluta ed indiscussa superiorità di Roma pur in un testo già tanto categorico.

Un altro punto in cui la professione di Giovanni V si distanzia da quella di Michele VIII è nella mancanza assoluta di riferimenti al mantenimento degli usi liturgici dei Greci ed alla possibilità di continuare a recitare il *Credo* senza l'aggiunta del *Filioque*. Nel testo del 1274 subito dopo la professione del primato di Roma si leggeva infatti:

> *rogamus magnam sanctitatem vestram, ut Ecclesia nostra Grecorum dicat sanctum Symbolum, sicut dicebat hoc ante scisma usque in hodiernum diem, et ut permaneamus in ritibus nostris, quibus utebamur ante scisma. qui scilicet ritus non <sunt> contra subscriptam fidem nec contra divina precepta nec contra novi et veteris testamenti <praecepta>, nec contra doctrinam sanctorum conciliorum universalium et sanctorum patrum approbatorum a sanctis conciliis spirituali dominatione sancte Romane Ecclesie celebratis.*[56]

La linea di Urbano V, come del resto ci confermano i documenti da lui emessi e gli studi sul suo pontificato[57], è stata quindi ancora più dura di quella di Gregorio X e dei suoi

50. Cf. Pieralli, *Corrispondenza* (cit. n. 42), p. 230 e di seguito l. 25 p. 116.
51. Cf. *ibid.*, p. 232 e di seguito l. 38 p. 116.
52. Cf. *ibid.*, p. 232 e di seguito l. 38 p. 117.
53. Cf. *ibid.*, p. 233 e di seguito l. 43 p. 117.
54. Cf. *ibid.*, p. 233 e di seguito l. 46 p. 117.
55. Cf. *ibid.*, p. 234 e di seguito l. 48-49 p. 117.
56. Cf. *ibid.*, p. 235-236 e di seguito p. 117, dove manca ogni riferimento agli usi liturgici dei Greci.
57. Si veda ad ex. L. Vones, *Urban V. (1362-1370) : Kirchenreform zwischen Kardinalkollegium, Kurie und Klientel* (Päpste und Papstum 128), Stuttgart 1998, in part. p. 452-455.

successori e non accettava la possibilità di accogliere la diversità dei riti come espressione di un'unica fede. Per quanto il pontefice sia noto per aver cercato di ristabilire l'universalismo del papato, soprattutto facendosi promotore di missioni latine negli estremi confini del mondo allora conosciuto, la sua visione sembra essere stata dominata da una forte volontà di uniformità. Un significativo riscontro al riguardo lo troviamo in una lettera di Urbano V diretta il 13 febbraio 1370 allo stesso Giovanni V, che leggiamo nel *Reg. Aven.* 172, f. 359^{v} (= *Reg. Vat.* 260, f. 21^{v})[58]. Prima della sua partenza da Roma l'imperatore aveva espresso il desiderio di ottenere il privilegio di un altare portatile ed il papa con la sua lettera glielo concede specificando però che a questo altare il servizio divino dovrà essere celebrato soltanto da un prete latino («Latinum dumtaxat») e secondo il rito della Chiesa romana. Del resto l'adozione nel 1370[59] del testo professato da Giovanni V, con le stesse varianti rispetto al testo originario (così ho potuto verificare), come formula per tutti i dissidenti ci conferma che questa fu la linea di condotta generale del papa d'Avignone e non solo per i Greci.

III. Genesi della seconda versione individuata

Il testo conosciuto tramite le antiche edizioni, a partire da Allacci e poi confluito nella PG 154, ha contribuito, ancor più di quanto è accaduto per le ratifiche della professione di Michele VIII, a non rendere percepibili i mutamenti avvenuti nel testo di cui ci stiamo occupando. Il testo noto non è prima di tutto completo, ma un estratto dai registri papali (alla fine del testo si legge infatti «sumptum e registris papalibus»)[60] e si limita alla prima parte della lettera di Urbano V ai suoi legati e alla formula della professione di fede omettendo il testo notarile e le ratifiche, ma anche con vari tagli in molti punti delle sezioni riportate. Già da questo si vede dunque che chi ha riassunto il testo dai registri era principalmente interessato al tenore dogmatico e giurisdizionale della professione di Giovanni V ed al suo accredito da parte del pontefice, ma non alle circostanze concrete in cui si svolsero le negoziazioni. Il compilatore dell'estratto doveva essere sicuramente un personaggio ben inserito nell'ambiente della curia romana per aver avuto accesso ai registri papali. Inoltre il fatto stesso che abbia commissionato una traduzione greca del suo estratto indica una precisa volontà di far conoscere il tenore del documento ad un pubblico di lingua greca. Tutti elementi che ci inducono ad attribuire questo documento alla fase preparatoria del concilio di Ferrara-Firenze ed a ritenerlo destinato ai Greci favorevoli all'Unione con Roma. Lo stesso imperatore Giovanni VIII sarebbe stato certamente impressionato da un testo professato dal nonno e così i componenti della sua legazione al concilio. Le differenze riscontrate da Halecki e da Vasiliev[61] all'indomani della pubblicazione dell'originale, operata da Lampros, rispetto al testo noto tramite l'edizione di Allacci e degli antichi editori non sono dunque imputabili all'arbitrio dei copisti, ma ad una selezione intenzionale e voluta di quelle sezioni che potevano interessare la fase preparatoria del concilio.

Un altro dato ci conferma in questa nostra ipotesi ed è relativo alla struttura materiale del *Vat. gr.* 1091, secondo quanto esporremo, il testimone più antico del testo greco-latino dell'estratto. I fogli 1 e 10 di questo codice cartaceo presentano traccia di una filigrana, anche se difficilmente rilevabile, trattandosi di un formato in ottavo. La filigrana in questione reca

58. Cf. Tăutu, *Acta Urbani V* (cit. n. 23), p. 310.
59. Cf. *supra* p. 104 e n. 48.
60. Cf. PG 154, col. 1307.
61. Cf. *supra* p. 98-99.

il motivo delle forbici («ciseaux») ed è riconducibile a un tipo molto simile a quelli indicati da Briquet[62] sotto i numeri 3659-3661 e meno simile, invece, ai numeri 3667-3668 della stessa raccolta. Lo stesso repertorio di Briquet ci dice che questo tipo di filigrana è attestata per gli anni che vanno dal 1426 al 1438 e quindi conferma la datazione dell'estratto e della sua traduzione negli anni di preparazione del concilio di Ferrara-Firenze.

La traduzione greca è stata comunque eseguita senza conoscere la traduzione che Demetrio Cidone fece del medesimo atto. Probabilmente infatti l'originale, come tutto l'*Archivum Arcis*, negli anni precedenti il concilio di Ferrara-Firenze si trovava ancora ad Avignone[63]. Il testo mostra di essere stato tradotto nuovamente e si distanzia in modo evidente dalla traduzione di Demetrio, nel modo di rendere i termini dogmatici (termini per indicare i sacramenti nella maniera bizantina e non latina) e giurisdizionali (sulle prerogative della Chiesa di Roma e dei titoli degli ecclesiastici consueti) tanto che, come anche per l'ortografia dei nomi latini, ci sembra di doverlo attribuire ad un Greco poco a conoscenza della teologia latina e degli usi della Chiesa romana.

I titoli cardinalizi vengono infatti resi in modo impreciso come vediamo nella definizione del titolo di Bernardo in questa versione detto τῆς Ἐκκλησίας τῶν Δώδεκα Ἀποστόλων, mentre nella traduzione di Demetrio leggiamo correttamente τῆς βασιλικῆς τῶν Δώδεκα Ἀποστόλων[64]. Il cardinale Francesco viene invece detto τῆς Ἐκκλησίας τῆς ἁγίας Σαβίνης, mentre Demetrio traduce correttamente il titolo latino τοῦ τίτλου τῆς ἁγίας Σαβίνης[65]. Errato è anche il nome del cardinal Rinaldo, diacono di Sant'Adriano, qui cambiato in Ῥαιμούνδος contrariamente a quanto accade nell'originario testo latino. Significativa risulta inoltre la definizione esplicativa che viene aggiunta nel testo greco per il sacramento della confermazione ἤγουν τὸ εὐχέλαιον[66]. Si tratta infatti della denominazione bizantina consueta per il sacramento degli infermi[67].

Non mi è stato ancora possibile identificare su base paleografica la mano che ha trascritto il testo greco e latino presente nel *Vat. gr.* 1091, nonostante la proposta di Giovanni Mercati, prima riferita per la mano greca[68]. La grafia di Flamulio Contostefano, così come attestata nelle note e correzioni dei codici contenenti le opere di Demetrio Cidone e Manuele Caleca[69], pur rientrando nello stesso ambito di grafie «moderno-erudite», mostra a prima vista un impianto diverso rispetto alla mano greca che ha vergato i fogli del *Vat. gr.* 1091 di

62. C. M. Briquet, *Les filigranes : dictionnaire historique des marques du papier*, Paris 1907; rist. a cura di A. Stevenson, con 150 pagine di «Supplementary material», Amsterdam 1968.

63. La prima testimonianza che ci conferma sulla presenza del documento a Roma nell'Archivio di Castel Sant'Angelo e quindi del suo ritorno da Avignone è infatti l'Indice di Zenobi Acciaiuoli del 1518, attuale *Indice 268* dell'Archivio Segreto Vaticano, dove il nostro documento è menzionato al f. 85ʳ, n° 38. Gli inventari dell'Archivio papale ad Avignone sono infatti rispettivamente del 1339 e del 1369 (conservati all'Archivio Segreto Vaticano con segnatura *Reg. Aven.* 242 e *Arm XXXV*, n° 9) e quindi non contengono il riferimento al nostro documento. Per gli inventari medievali e rinascimentali dell'Archivio papale si veda H. Otto – F. Schillmann, Das Avignoneser Inventar des päpstlichen Archivs vom Jahre 1366 und die Privilegiensammlungen des Fieschi und des Platina : ein Beitrag zur Geschichte des vatikanischen Archivs im 14. und 15. Jahrhundert, *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 2, 1909, p. 132-188. Sull'indice 268 si veda anche Pieralli, *Corrispondenza* (cit. n. 42), p. 305-306 e note.

64. Cf. di seguito p. 131 l. 4 (= PG 154, col. 1297B).

65. Cf. di seguito p. 131 l. 4 e 5 (= PG 154, col. 1297B).

66. Cf. di seguito p. 134 l. 105 (= PG 154, col. 1304D).

67. Cf. *Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.-12. Jahrhunderts*, erstellt von E. Trapp, (Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik 6), Wien 1994-2011, *s.v.*

68. Cf. *supra*. Il riferimento è a Mercati, *Notizie* (cit. n. 18), p. 68.

69. I codici indicati da Giovanni Mercati sono i *Vat. gr.* 101, 1896 e 579.

cui ci stiamo occupando. La scrittura del Contostefano è infatti molto più rotondeggiante e sviluppata in larghezza, mentre la nostra presenta una maggior sottolineatura dei tratti angolosi e accentua i segni di modulo oblungo. Altrettanto difficile resta, come lo stesso Mercati propone in forma dubitativa, pensare ad una stessa mano che abbia vergato sia il testo latino che quello greco contenuti nel medesimo codice vaticano in oggetto.

Abbiamo già detto sopra che il *Vat. gr.* 1091 è il codice dal quale Zenobi Acciaiuoli ricopiò nel 1518 il testo greco e latino della presente versione della professione del 1369, oggi testimoniata dal quadernetto pergamenaceo con segnatura Archivio Segreto Vaticano *A. A. Arm.* I-XVIII, n° 387. Nello stesso luogo abbiamo anche fatto riferimento ad una nota autografa in cui l'Acciaiuoli oltre ad indicarci il codice di cui si servì come antigrafo ci dice di averlo trascritto personalmente[70]. L'analisi della scrittura latina contenuta in questo quadernetto è facilmente riconducibile alla mano di Zenobi Acciaiuoli come possiamo vederla in altri esempi a noi noti[71]. Si tratta di un'elegante minuscola corsiva leggermente inclinata a destra dal *ductus* regolare e sciolto. La mano greca è invece meno immediatamente riconoscibile, soprattutto se paragonata con gli esempi più calligrafici della scrittura del nostro. L'esempio tratto dal *Laurentianus Plut.* 55, 2 (fine sec. XV)[72], pubblicato nella raccolta di Paul Canart e di Paolo Eleuteri[73] sugli scribi rinascimentali mostra infatti un quadro grafico assolutamente più calligrafico, con asse raddrizzato e con una maggiore regolarità. La mano risulta tuttavia immediatamente riconoscibile se paragonata con alcune testimonianze corsive che ritroviamo ad esempio negli scoli contenuti in margine al *Laurentianus Plut.* 81, 7 contenente l'*Etica Nicomachea* di Aristotele, esemplato dal copista Giovanni Rosos[74] nel 1475, ed accompagnato da ampie glosse marginali di Zenobi Acciaiuoli[75]. Ritroviamo infatti in questa variante corsiva della grafia di Acciaiuoli la stessa forma di *sigma* finale chiuso con il tratto superiore orizzontale marcato, di *delta* raddrizzato in legatura, di *tau* e *gamma* alti e slanciati, mentre tra le legature colpisce soprattutto quella di *epsilon* e *rho* dove il tratto superiore di *epsilon* si unisce, in un solo tratto, con la parte superiore di *rho.*

Che Zenobi si sia servito del testo contenuto nell'attuale *Vat. gr.* 1091 non lo sappiamo solo dalla segnatura indicata nella nota da lui apposta sul quadernetto pergamenaceo (Archivio Segreto Vaticano *A. A. Arm.* I-XVIII, n° 387) e rinvenibile ancora oggi sulle guardie dello stesso codice vaticano. Nel *Vat. gr.* 1091 troviamo infatti alcuni interventi di correzione che rimandano alla stessa grafia corsiva dell'Acciaiuoli, prima esaminata, ed inoltre tali correzioni sono introdotte da un segno di rimando che ritroviamo anche nel quadernetto pergamenaceo per indicare alcune integrazioni che l'autore ritiene di dover apportare al suo testo. Si tratta di un segno a forma di *lambda* maiuscolo con un tratto verticale centrale. Il testo trasmesso dal *Vat. gr.* 1091, come mostrerà meglio la nostra edizione, è infatti fortemente corrotto, sia nella parte greca che nella parte latina e non meraviglia che Zenobi abbia deciso di correggerlo in alcuni punti, talora solo per

70. Cf. *supra* p. 100 e n. 18.

71. Cf. *I due primi registri di prestito della Biblioteca apostolica vaticana : codici vaticani latini 3964, 3966 pubblicati in fototipia e in trascrizione con note e indici*, a cura di M. Bertòla, Città del Vaticano 1942, p. 40 e tav. XXXIX.

72. *Laurentianus Plut.* 55, 2 (ci riferiamo al f. 321 contenente Alcifrone).

73. P. Canart e P. Eleuteri, *Scrittura greca nell'umanesimo italiano*, Milano 1991, p. 60-61 e tav. XVIII.

74. *RGK* 3, n° 298 (= *RGK* 2, n° 237 e *RGK* 1, n° 178).

75. Si veda G. Vitelli e C. Paoli, *Collezione fiorentina di facsimili paleografici greci e latini*, Firenze 1884, tav. XVI.

l'ortografia[76], ma anche integrandolo qualora il testo greco omettesse evidentemente delle parole contenute nel testo latino[77]. Ugualmente vediamo che correzioni aggiunte nei margini da Zenobi sono state poi introdotte nel suo testo, contenuto nel quadernetto, più volte citato ed oggi all'Archivio Segreto Vaticano[78]. Nella nota apposta sul quadernetto pergamenaceo Zenobi ci dice di aver copiato il testo greco e latino della professione di Giovanni V per conservarne una copia nello *scrinium* dove si conservano gli altri privilegi della Chiesa di Roma[79]. Le integrazioni e le correzioni apportate sull'attuale *Vat. gr.* 1091, del resto fortemente corrotto, sono quindi da interpretare, con buona probabilità, come suoi interventi *ope ingenii*, anche se non si può escludere la collazione di un altro esemplare scoperto nel frattempo nella Biblioteca papale e a noi ignoto. L'altro codice a noi noto che riporta la traduzione greca dell'estratto papale non poteva infatti essere stato utilizzato da Zenobi, morto nel 1519.

Il *Vat. gr.* 973 è stato attribuito da Paul Canart alla mano del copista Giovanni Severo di Sparta[80] che operò a Roma al servizio del cardinale Girolamo Aleandro e grazie alle filigrane in esso contenute è stato datato, insieme ad altri codici copiati dallo stesso scriba, all'incirca nel 1523[81]. Il codice fu esemplato, insieme agli altri coevi, per il protettore di Giovanni Severo, appunto il cardinal Aleandro, umanista, accanito avversario di Lutero che nella sua azione diplomatica si adoperò per la convocazione di un concilio e quindi per organizzare la controriforma cattolica[82]. Il documento doveva dunque verosimilmente servire alla fase preparatoria del concilio che fu poi celebrato a Trento ed alle legazioni diplomatiche dell'Aleandro. Giovanni Severo, come mostra l'apparato, si è sicuramente servito del *Vat. gr.* 1091, ma apportando numerosi miglioramenti soprattutto di carattere ortografico. Il suo orgoglio greco è noto attraverso molte note personali che compaiono nei suoi manoscritti e che gli hanno meritato l'epiteto di «copista espansivo»[83] e del resto il testo contenuto nel *Vat. gr.* 1091 offriva buone ragioni per intervenire. Questo suo miglioramento del testo fa comprendere come mai la copia trascritta da Giovanni Severo sia filologicamente migliore di quella di Zenobi[84] al contrario di quanto accade per la versione latina.

76. Cf. f. 2ᵛ e 3ʳ, 9ʳ e luoghi corrispondenti nell'edizione p. 132-134.

77. Questo accade al f. 9 del *Vat. gr.* 1091, dove nel margine inferiore del foglio leggiamo l'integrazione: καὶ ἐν αὐτῇ πάντα χρόνον διατελέσειν per tradurre il latino: «et in ea omni tempore perseveraturum». Cf. *infra* p. 134 n. ht). Per prudenza, nell'apparato, si parla di *manus posterior*, anche se appare con buona probabilità quella di Zenobi Acciaiuoli.

78. Cf. *e.g.* p. 134 e n. hu) παραχορῶ corretto nell'interlinea (f. 10ʳ) con la variante ὑπισχνέομαι accettata da Zenobi.

79. Cf. *supra* p. 99 n. 14.

80. P. CANART, Un copiste expansif : Jean Sévère de Lacédémone, in *Studia codicologica*, hrg. von K. TREU (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 124), Berlin 1977, p. 117-139, ora in P. CANART, *Études de paléographie et de codicologie*, reproduites avec la collab. de M. L. AGATI et M. D'AGOSTINO (Studi e testi 450-451), Città del Vaticano 2008, p. 285-317, qui citati dalla nuova ristampa. Si veda *RGK* 3, n° 300 (= *RGK* 2, n° 241 e *RGK* 1, n° 181).

81. CANART, Un copiste expansif (cit. n. 80), p. 293 e n. 6.

82. Sull'Aleandro si veda la voce di G. ALBERIGO in *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma 1960, 2, p. 128-135 e lo studio ancora fondamentale di J. PAQUIER, *Jérome Aléandre de sa naissance à la fin de son séjour à Brindes (1480-1529)*, Paris 1900, in part. p. 296-326 sugli anni di nostro interesse in cui l'Aleandro fu nunzio presso Francesco I.

83. Cf. CANART, Un copiste expansif (cit. n. 80), p. 119.

84. C3 nella *traditio* stabilita per la mia edizione, p. 125.

La genesi della seconda versione del testo qui individuata, o meglio del suo estratto dai registri papali, risulta pertanto ricostruibile con una certa sicurezza, nonostante i fraintendimenti cui si è prestata finora. Il testo, già professato a Lione da Michele VIII, per le sue implicazioni dottrinali e giurisdizionali, ha suscitato infatti un interesse notevole durante le fasi preparatorie dei grandi concili successivi. Terminando questa presentazione non mi resta che augurarmi, per il momento, di aver mostrato l'importanza di una nuova edizione del testo originale della professione di Giovanni V e della seconda versione, con la speranza di poter restituire alla ricerca scientifica un testo ad essa lungamente sottratto.

IV. Precisazioni sull'edizione dei testi

Segue la nostra edizione del testo della professione di fede dell'imperatore Giovanni V Paleologo (documento 1) nella redazione originale latina e nella versione originale greca effettuata dal cancelliere imperiale Demetrio Cidone e del documento notarile (documento 2). Essendo entrambi i documenti contenuti nella medesima pergamena, la descrizione dei caratteri estrinseci viene premessa al documento 1. Segue poi l'edizione dell'estratto da registro dei medesimi due atti, già nota tramite l'edizione di Allacci e di Theiner – Michlosich[85] (documento 3). In appendice pubblichiamo anche il documento, conservato anch'esso in originale, nella sola lingua latina e con firma rossa imperiale (pl. V), con cui Giovanni V confermava la sua professione nel gennaio del 1370. I criteri di edizione impiegati sono i medesimi definiti da Otto Kresten e da Andreas Müller[86]. Data la genesi degli atti in oggetto il testo latino precede, contrariamente alla norma indicata, il testo greco. Ricordiamo che per facilitare visivamente il lettore abbiamo usato il sottolineato parola per parola per le citazioni dirette di altri documenti (in questo caso le varie ratifiche della professione di fede lionese di Michele VIII e del figlio coregnante Andronico II) indicati nelle note d'apparato. Il corsivo viene utilizzato per i documenti inserti. Il grassetto spaziato viene invece utilizzato per la firma rossa imperiale.

Abbreviazioni usate nelle note dell'apparato critico

ad., add.	*addidit, addiderunt*
corr.	*correctura, correxit*
doc.	*documentum*
e.g.	*exempli gratia*
i. m.	*ipsa manus*
interl.	*interlinea*
in marg.	*in margine*
man. post.	*manus posterior*
man. prior.	*manus prior*
om.	*omisit, omiserunt*
ras.	*rasura*
suppl.	*supplevi, supplevit*

85. Cf. *infra* p. 125-135.

86. O. Kresten – A. Müller, Die Auslandsschreiben der byzantinischen Kaiser des 11. und 12. Jahrhunderts: Specimen einer kritischen Ausgabe, *BZ* 86-87, 1993-1994, p. 402-429. Gli stessi criteri sono stati da noi impiegati in Pieralli, *Corrispondenza* (cit. n. 42), in part. p. 109-112.

Documento 1

L'imperatore Giovanni V professa la fede latina. Tale professione accetta la formulazione latina relativa al Filioque *ed enumera esplicitamente l'accettazione dei seguenti articoli di fede: sia l'antico che il nuovo testamento sono ispirati; remissione dei peccati compiuti dopo il battesimo ad opera del sacramento della penitenza; valore delle buone opere compiute dai fedeli per la salvezza dei defunti; immediata assunzione in cielo di coloro che sono morti dopo aver ricevuto il sacramento del battesimo o della penitenza; coloro che sono morti nel peccato originale o nei peccati commessi dopo il battesimo sono destinati all'inferno; differenti pene infernali; riconoscimento dei sette sacramenti; carattere monogamico del matrimonio; possibilità di successive nozze dopo la morte del coniuge; primato della Chiesa di Roma anche in questioni di fede e di carattere giurisdizionale.*

Roma, 1369 ottobre 18.

Γραφὲν ἐν τῇ πρεσβυτέρᾳ Ῥώμῃ ἔτει ἀπὸ τῆς τοῦ Κυρίου σαρκώσεως χιλιοστῷ τριακοσιοστῷ ἑξηκοστῷ ἐνάτῳ ἰνδικτιῶνος ὀγδόης καθ' ἡμᾶς. μηνὶ ὀκτωβρίῳ ὀκτωκαιδεκάτῃ (ll. 57-58)

Scriptum in antiqua Roma, anno ab incarna|tione Domini millesimo trece(n)tesimo sexagesimo nono, indictione septima, die decima octava mensis octobris. (ll. 59-60)

iuramentum misticum (l. 59) / ὁρκωμοτικὸν μυστικὸν γράμμα (l. 57)

Tradizione: A. A. Arm. *I-XVIII, nº 401 originale che riporta, su colonne parallele, il testo greco e latino seguito dalla ratifica notarile (= A);* Reg. Aven. *169, f. 539ᵛ-541ʳ (= B). Contrariamente alle regole di edizione di riferimento verrà qui collazionata anche la registrazione contenuta in B, in quanto ci sembra possa meglio aiutare a valutare errori contenuti nelle edizioni (cf.* infra*).*

CARATTERI ESTRINSECI DELL'ORIGINALE GRECO – LATINO: *ASV* A. A. Arm. *I-XVIII, nº 401 (tavola pieghevole)*: – Materia scrittoria: *pergamena di buona fattura, ben ripulita. Il documento presenta alcuni luoghi del testo danneggiati solo a contatto con le attuali linee di piegatura.* – Dimensioni: *900 × 773 mm. Il risvolto della plica misura 56 mm.* – Rigatura: *le righe sono state eseguite a secco, direttamente sul lato carne. Oltre alle rettrici ed alle due linee verticali di giustificazione non si hanno altre linee supplementari. Le linee rettrici sono 61 per la parte bilingue e 26 per la parte latina, a piena pagina. La scrittura inizia sotto la prima riga.* – Inchiostro: *il documento è vergato con inchiostro marrone chiaro per la parte latina (mano di Nicola de Romanis) mentre con inchiostro nero sono state eseguite le ratifiche dei notai. Il testo greco è invece vergato con inchiostro marrone scuro. La firma dell'imperatore è invece, come di consueto, rosso color cinabro.* – Scrittura: *la parte greca (pl. II) è stata scritta dal cancelliere imperiale Demetrio Cidone, ben noto come copista di manoscritti con un esito calligrafico paragonabile ai migliori noti già a lui attribuiti*[87]*. La scrittura presenta un asse tendenzialmente verticale anche se non mancano lettere leggermente inclinate a destra o a sinistra, caratteristica è la ε «coricata» (e.g. ἐμαυτοῦ della riga 2). I tratti, di spessore medio, sono piuttosto uniformi. Non si riscontra un contrasto studiato tra pieni e filetti, ma è rilevante la presenza di tratti pieni o più marcati*

87. La voce dedicate a Demetrio Cidone in *RGK* 3 è la n. 164 dove si cita il lavoro di Mercati, *Notizie* (cit. n. 18) [cf. *supra* n. 40], ma non si attribuisce il nostro documento alla mano di Demetrio. Cf. Pieralli, La definizione del primato (cit. n. 40), p. 216-217 e n. 69.

per la maggiore pressione esercitata dallo strumento scrittorio sul supporto. Nel complesso il tratteggio delle lettere trova il giusto equilibrio fra tratti angolosi e tratti arrotondati. I corpi, di modulo normale, non sono del tutto regolari. Si registra un lieve contrasto non ricercato tra lettere di dimensioni ridotte, come per esempio η di forma moderna, omicron stretto e lettere di modulo più grande (e.g. ε «lunato»; κ maiuscolo; δ maiuscolo con tratto incurvato verso sinistra). Le aste non sono molto sviluppate. Si segnala il prolungamento della lettera lambda. Si riscontra la presenza di tratti supplementari, soprattutto di prolungamento delle lettere che sono in legatura con la seguente; cf. ad ex. τ alto che lega con omicron. Ma, in genere, le lettere sono state eseguite quasi indipendentemente l'una dall'altra, nonostante il ductus corsivo. La separazione tra le parole è parziale, ma complessivamente la scrittura risulta piuttosto spaziata. Tra le legature più significative ci sembra di poter segnalare quelle con ε. La legatura ερ si mostra con epsilon ridotta quasi ad un gancio e con rho aperto a sinistra (e.g. ἀρχιερέων l. 6). Tale riduzione di epsilon ad un gancio si ritrova anche nel gruppo εω (sempre in ἀρχιερέων l. 6) ed εν (ὀψόμενος l. 4). Anche la legatura ει appare in forma caratteristica con la epsilon lunata e chiusa con un trattino che discende in basso, come è riscontrabile in molte scritture moderno-erudite di ambito costantinopolitano nei secoli XII e XIII (e.g. θείας l. 16). Da segnalare anche la legatura σθ con θ aperto eseguita in continuità (e.g. l. 29 καθαίρεσθαι). Le abbreviazioni, sia per contrazione che di tipo tachigrafico, non sono molto frequenti. Da notare, nell'uso dei diacritici, la fusione tra spirito ed accento (e.g. l. 35 ἔργων). La scrittura d'impianto corsivo non disdegna dunque un discreto effetto calligrafico sottolineato, in questo caso, anche dalla regolarità dell'impaginazione. Il tracciato delle lettere è piuttosto accurato senza abbandonarsi a svolazzi o prolungamenti barocchi.

La parte latina (pl. I e III), come dice espressamente il documento, è stata vergata da Nicola de Romanis[88] *con un inchiostro di carattere più chiaro in una minuscola cancelleresca d'epoca. Si tratta di una grafia caratterizzata dalla rotondità del corpo delle lettere, dal tratteggio fluido, dal ductus corsivo, dalla presenza di legamenti sinistrogiri, dall'uso di svolazzi, code ornamentali, «bandiere» di forma triangolare a completamento delle aste, dall'estensione notevole e dalla forma ricurva dei segni abbreviativi. Fra le singole lettere si notano la d, con largo occhiello richiuso a bandiera e duplice tratteggio (e.g. l. 2* providere*); la b e la l con ampie anse triangolari in alto (e.g. l. 8* venerabiles*); il raddoppiamento delle aste di f ed s (e.g. l. 6* presentia *e l. 15* perfectum*); gli svolazzi a proboscide delle aste discendenti sotto il rigo, la a di tipo corsivo eseguita in uno o due tempi. Singolare è anche la forma delle maiuscole e soprattutto R (e.g. l. 6* reverendissimi*) e U (e.g. l. 2* Urbem*). La lettera g si presenta ormai nella forma aperta e corsiva (e.g. l. 45* gravatus*).*

– S i g i l l o (pl. IV): *in oro giallo lucente mm. 33 di diametro, con spessore mm. 0,5-1 e di grammi 8 di peso. Il sigillo in buono stato ha le medesime caratteristiche di quello seguente e proviene da una stessa matrice e ha quindi legende e figure identiche. Possiamo scorgere una fessura in entrata ed una in uscita ed è fissato in posizione rovesciata mediante fili di seta nera, incrociati sulla plica, con nodi dietro la plica. Sul recto leggiamo: 'ΙΩΑΝΝΗΣ ΔΕΣΠΟΤΗΣ Ο ΠΑΛΑΙΟΛΟΓΟΣ. L'imperatore è raffigurato in piedi ed appare nimbato con una corona ornata di pietre e pendenti ed in abiti da cerimonia con omoforion e saccos con ricami e quadri, reca nella mano sinistra la croce e nella destra l'akakia (un sacchetto di seta simile ad un rotolo contenente terra). Poggia i piedi in uno spazio semicircolare, ornato di fiori. Sul verso leggiamo: ΙΗΣΟΥΣΧΡΙΣΤΟΣ. Il Cristo è raffigurato in piedi, di faccia, con nimbo crociato, davanti*

88. Su Nicola de Romanis cf. *supra* p. 102 e n. 38.

ad un basso trono a forma di banco. Tiene nelle sue mani il libro dei Vangeli, chiuso e ornato di perle, e ha la mano destra in atteggiamento docente. Ai due lati del nimbo vediamo i due compendi IΣ e XΣ[89] – D e c o r a z i o n e : *l'unico elemento decorativo che presenta questa pergamena è la lettera I di* in nomine *(l. 1) eseguita con lo stesso inchiostro del testo e grossata con un motivo floreale interno in negativo su fondo pergamena per un'altezza equivalente a circa 5 righe di testo. Nel documento notarile, che prosegue il testo della professione di fede imperiale, troviamo invece le tre lettere i* (in nomine), *n* (noverint) *e U (iniziale del nome del papa* Urbanus*) grossate con lo stesso inchiostro del testo.*

NOTE DORSALI DELL'ORIGINALE: *ASV* A. A. Arm. *I-XVIII, nº 401. Sul lato sinistro della pergamena leggiamo una nota di N. Casulanus:* A59[90]. *Tale nota rimanda all'indice 15 dell'ASV f. 13 dove leggiamo*: Bulla eiusdem d(omini) Johannis imperatoris quod ip(s)e tempore Urbani fidem Christi | Rome p(ro)fessus est cu(m) bulla aurea signata A59. *Sotto questa segnatura si trova un regesto di mano quasi coeva al documento che recita:* instru(mentum) (con)tine(n)s quali(te)r Jo(hannes) imp(er)ator pont(ifici) d(omi)ni Urbani V pont(ificatus) sui | anno VII, anno a nativitate D(omi)ni MCCCLXIX Rome fuit p(ro)fessus fidem | catholice Ecclesie [....] declaravit et latinam ut in fine | latius describitur in greco et in latino et sub bulla sua aurea. *Al centro della pergamena leggiamo un regesto apposto da una mano successiva*: mandatum procure Iohannis Con|stantinopolitani imp(er)atoris ad emittendam | fidei professionem greco latinoque | sermone conscriptam 18 octobris 1369[91]. *Viene aggiunta a fianco la cifra* 25. *Inoltre troviamo, aggiunta sotto la nota precedente con inchiostro più chiaro, la cifra* 134 *che rimanda all'inventario di Zenobi Acciaiuoli contenuto nell'attuale Indice 268 f. 85ʳ dell'ASV, dove si legge, a proposito del nostro documento*: instr(ument)um scriptu(m) grece et latine cu(m) bulla aurea greca | serico cyanei obscuro factum Rome an(n)o D(omi)ni 1369 tempore | Urbani quinti. in qua est confessio fidei catholice secu(n)du(m) | forma(m) Rom(ane) Ecc(lesie) fac(t)a(m) a Ioan(n)e Paleologo Grecor(um) imp(erato)re | decima octava die octobris eiusdem anni subscripto manu imp(erato)ris | rescripta in 26 quaternione sunt scriptura | *Tale nota rimanda alla raccolta dei Previlegia Romanae Ecclesiae del Platina oggi all'ASV con segnatura* A. A. Arm. *I-XVIII, nº 1288-1290 dove nel volume 1290 ff. 198ʳ (vecchia numerazione corrispondente all'attuale 204ᵛ) troviamo la copia del nostro testo. Sempre al centro della pergamena leggiamo l'antica segnatura del documento all'ASV:* Caps. III.LII 55[92].

EDIZIONI: *per il testo greco e latino* LAMPROS, *Αὐτοκρατόρων τοῦ Βυζαντίου χρυσόβουλλα (cit. n. 8), p. 241-249; il testo latino, limitatamente alla professione di fede, è stato edito da* VASILIEV, *Viaggio (cit. n. 11), p. 180-183. Un'edizione del testo latino è stata proposta anche da* TĂUTU, Acta Urbani V *(cit. n. 23), p. 283-290 dove sotto in nº 167 e 168 vengono*

89. Una descrizione del sigillo in G. SCHLUMBERGER, Bulles d'or byzantines conservées aux archives vaticanes, *Revue numismatique* 12, 1894, p. 194-199, tav. IV; P. SELLA, *Le bolle d'oro dell'Archivio Vaticano*, Città del Vaticano 1934, p. 53, nº 20. Il Sella pubblica il nostro sigillo (dice infatti che è apposto alla professione di fede di Giovanni V), ma in realtà cita erroneamente la segnatura del documento qui pubblicato in Appendice. Si veda adesso A. MARTINI, *I sigilli d'oro dell'Archivio Segreto Vaticano*, Milano 1984, p. 222, nº 18A.

90. Su Nicola Casulano, *registrator et secretarius* della camera apostolica negli anni 1528-1529, cf. PIERALLI, *Corrispondenza* (cit. n. 42), p. 305 e n. 6-7.

91. Non si tratta della mano di Zenobi Acciaiuoli, come erroneamente dice LAMPROS, Ἀυτοκρατόρων τοῦ Βυζαντίου χρυσόβουλλα (cit. n. 8), p. 16.

92. Per la corrispondenza delle antiche con le nuove segnature si veda l'Indice 1002 dell'ASV compilato da A. Melampo e V. Nardoni ed il più recente Indice 1074.

rispettivamente editi prima la professione di fede e poi l'atto notarile che segue (l'editore cita come testimoni alla base della sua edizione solo B per il testo della professione imperiale, mentre sia A che B per il testo notarile, ma come mostra la nostra collazione sembra aver seguito solo B, riproducendone purtroppo anche gli errori).

REGESTI: *DÖLGER,* Regesten 5, *nº 3122.*

La nostra edizione, contrariamente alla consuetudine, fa precedere il testo latino rispetto a quello greco, data la genesi dell'atto sopra spiegata (cf. supra *p. 103-106). Si ricorda che per facilitare visivamente il lettore abbiamo usato il sottolineato parola per parola per le citazioni dirette di altri documenti (in questo caso le varie ratifiche della professione di fede lionese di Michele VIII e del figlio coregnante Andronico II) indicati nelle note d'apparato. In conformità con i criteri enunciati abbiamo introdotto i capoversi nel testo ed abbiamo adeguato la punteggiatura all'uso moderno. Le medesime norme sono state impiegate nella resa delle maiuscole.*

I testimoni vengono indicati con le consuete sigle in uso nelle edizioni diplomatiche e cioè: A per gli originali di cancelleria, B per le registrazioni ufficiali di cancelleria e C per le copie erudite posteriori. Quando i testimoni di ciascuna categoria sono più di uno gli esponenti numerici che seguono le sigle (B1, B2 ecc. oppure C1, C2, C3 ecc.) si riferiscono nell'ordine alla qualità del testo giudicabile nell'edizione.

I riferimenti alla professione imperiale lionese ed alla professione papale clementino-gregoriana, contenuti nelle note, sono da intendere così:

P = Professione di fede clementino-gregoriana, cf. PIERALLI, Corrispondenza *(cit. n. 42), p. 397-399.*

2006 = Professione di Michele VIII del 1274 = DÖLGER, Regesten 3, *nº 2006, cf. PIERALLI,* Corrispondenza *(cit. n. 42), p. 219-237.*

2028 = Professione di Michele VIII del 1277 = DÖLGER, Regesten 3, *nº 2028, cf. PIERALLI,* Corrispondenza *(cit. n. 42), p. 303-322.*

2073 = Professione del principe coregnante Andronico II del 1277 = DÖLGER, Regesten 3, *nº 2073, cf. PIERALLI,* Corrispondenza *(cit. n. 42), p. 323-336.*

2041 = Professione di Michele VIII del 1279 = DÖLGER, Regesten 3, *nº 2041, cf. PIERALLI,* Corrispondenza *(cit. n. 42), p. 373-383.*

In[a] nomine patris et filii et sp(irit)us s(an)(ct)i. amen

Ego Iohannes in Chr(ist)o Deo fidelis imperator ac Romeor(um) moderator Paleologus sp(irit)us s(an)c(t)i |L2| lumine illustratus, vole(n)s saluti a(n)i(m)e mee providere, sponte veni ad sacram Urbem Rom(an)am, s(an)c(t)issimum patrem dominu(m) Urbanum, |L3| divina providentia p(a)p(am) V et s(an)c(t)am sedem ap(osto)licam visitaturus ac in eiusdem domini p(a)p(e) vel alterius seu alior(um) ab eo in hac parte |L4| deputator(um) manibus recogniturus et professurus fidem catholicam, quam sacros(an)c(t)a Roman(a) ac universalis Eccl(es)ia p(ro)fitetur, tenet et |L5| docet, et c(ir)ca perpetuam observa(n)tiam eiusde(m) fidei, prefati[b] d(omi)ni p(a)p(e) ac suor(um) successor(um) Roman(orum) pontificum ma(n)datis plenarie et |L6| efficaciter pariturus. ideoq(ue) in presentia v(est)r(u)m reverendissimi patres d(omi)ni[c] Guill(el)me ep(iscop)e Ostien(sis)[93] et Bernarde Basilice Duodecim |L7| Ap(osto)lor(um) ac Francisce t(i)t(uli) S(an)c(t)e Sabine p(res)b(it)eri et Raynalde S(an)c(t)i Adriani diac(one) cardinales, commissarii super hoc a prefato d(omi)no p(a)p(a) de|L8|putati, ac venerabiles viri .. eiusdem sedis notarii et testium infrascriptor(um) personaliter constitutus, profiteor et credo sanct(am) |L9| trinitatem, patrem et filium et sp(iritu)m s(an)c(tu)m; unum Deum omnipotentem totamq(ue) in trinitate deitatem, coessentialem et consubstantialem, |L10| coeternam et coomnipotentem, unius voluntatis, potestatis et maiestatis[d], creatorem o(mn)ium creaturarum, ex[e] quo omnia, per quem |L11| omnia, in quo omnia que sunt in celo et in terra, visibilia et invisibilia, corporalia et spiritualia.

Item credo singulam qua(m)q(ue) in[f] trini|L12|tate personam, unum verum Deum plenum et perfectum.

Credo ip(su)m filium Dei, verbum Dei eternaliter natum ex[g] patre, co(n)substa(n)tiale(m)[h] |L13| unius et eiusdem omnipote(n)tie[i] et coequalem per omnia patri in divinitate, in tempore[j] natum de sp(iri)tu s(an)c(t)o ex Maria semper virgine, |L14| cum a(n)i(m)a rationali[k], duas habentem nativitates, unam ex patre eternam, alteram ex matre temporalem, Deum verum et homine(m) veru(m), |L15| proprium in utraq(ue) natura atq(ue) perfectum, non adoptivum, neq(ue) secu(n)dum fantasiam[l], sed unum[m] et unicum filium Dei in duabus, et |L16|[n] ex duabus, divina scilicet et humana naturis, sed[o] in unius persone sing(u)laritate impassibile(m) et i(m)mortale(m) divinitate, sed in humanitate |L17| pro nobis et salute n(os)tra[p] passum vera carnis passione, mortuu(m) et sepultu(m), et descendisse ad inferos, et tertia die resurrexisse a m(or)tuis, vera |L18| carnis resurrectione, die quadragesimo post resurrectio(n)em, cu(m) carne qua resurrexit et anima ascendisse ad[q] celu(m), et sedere ad dextera(m) patris, |L19| inde ve(n)turu(m) iudicare vivos et mortuos et reddituru(m) unicuiq(ue) secu(n)dum opera sua sive bona fueri(n)t, sive mala.

[a] *littera* I *grossata* [b] prefatae *Tăutu* [c] domine *Tăutu* [d] magiestatis *B* [e] a *P, 2028 et 2041* [f] sancta *P, 2028 et 2073* [g] de *P, 2028, 2041, 2073* [h] coeternam *ad. B postea caxavit* [i] potencie *B et Tăutu;* coomnipotentem *P, 2028, 2041, 2073* [j] temporaliter *P, 2028, 2041, 2073* [k] rationabili *2041* [l] fantasmaticum *P;* fantasticum *2028, 2041 et 2073* [m] verum *Tăutu* [n] et *ad. A* [o] *om. 2041* [p] pro nostra salute *P, 2041 et 2073* [q] in *P et 2041*

93. Si rimanda, per questo e per gli altri prelati, alle note prosopografiche già fornite a p. 101-102.

Credo etia(m) sp(iritu)m s(an)c(tu)m plenum |⌞20⌝ et perfectu(m), veru(m)q(ue) Deum ex patre et filio procede(n)tem, coequale(m), et coessentiale(m)[r], et coomnipote(n)tem, et coeternu(m) per omnia patri et filio. |⌞21⌝

Credo ha(n)c s(an)c(t)am t(ri)nitate(m), no(n) tres deos, sed unu(m)[s] Deu(m) omnipote(n)te(m) eternu(m), invisibile(m) et i(n)commutabile(m)[t].

Credo s(an)c(t)am catholica(m) et ap(osto)licam, unam esse |⌞22⌝ vera(m) Eccl(es)ia(m)[u], in qua unum datur baptisma et vera omnium remissio peccator(um).

Credo vera(m) resurrectione(m) eiusdem[v] carnis, qua(m) nu(n)c |⌞23⌝ gestamus, et vitam eterna(m).

Credo etia(m) novi et veteris testame(n)ti, idest[w] [legis][x] et p(ro)ph(et)ar(um) et ap(osto)lor(um), unu(m) e(ss)e actorem, Deu(m) et dominu(m) |⌞24⌝ omnipote(n)tem.

Credo hanc esse vera(m) fidem catholicam et q(uo)d hanc super dictis articulis tenet et predicat[y] sacros(an)c(t)a Romana Eccl(es)ia, |⌞25⌝ et propter diversas hereses[z] a quib(us)d(am) ex ignora(n)tia, et ab aliis ex malitia introductas dicit et predicat eos, qui post baptismu(m) in |⌞26⌝ peccata labuntur non rebaptizandos, sed per vera(m) penite(n)tia(m) suor(um) posse co(n)sequi veniam peccator(um), q(uo)d si vere penite(n)tes in caritate |⌞27⌝ decesseri(n)t, ante qua(m) dignis penite(n)tie fructibus de co(m)missis satisfeceri(n)t et omissis, eor(um) animas penis purgatoriis post mo(r)te(m) pu(r)gari, |⌞28⌝ et ad penarum huiusmodi alleviationem et liberationem[aa] prodesse eis fidelium vivor(um) suffragia[ab], scilicet sacrificia et[ac] orationes et |⌞29⌝ elemosinas et alia pietatis officia que a fidelibus, pro aliis fidelibus fieri consueverunt, secu(n)dum Eccl(es)ie instituta.

Credo etiam |⌞30⌝ illor(um) animas, qui post sacrum baptisma susceptum, nullam omnino peccati maculam incurreru(n)t, illas etiam que post contractam[ad] |⌞31⌝ peccati maculam, vel in suis mane(n)tes corporib(us), vel eisdem exute, prout dictum est superius[ae], su(n)t purgate, in celum mox recipi. |⌞32⌝ illor(um) autem animas, qui in mortali peccato vel cum solo originali decedu(n)t, mox in infernum descendere, penis tamen disparib(us) |⌞33⌝ puniendas. eadem[af] s(an)c(t)a Roman(a) Eccl(es)ia credit et[ag] firmiter asseverat et q(uo)d nichilominus in die iudicii omnes homines ante tribunal |⌞34⌝ Chr(ist)i cum suis corporibus co(m)parebu(n)t, reddituri de factis propriis rationem.

Item credo sicut tenet etiam et docet eadem[ah] Ecc(lesi)a |⌞35⌝ Roman(a)[ai] septem esse eccl(es)iastica sacrame(n)ta, unum scilicet baptisma, de quo dictu(m) est supra. aliud est sacrame(n)tum co(n)firmationis |⌞36⌝ quod per manus impositionem ep(iscop)i conferu(n)t crismando renatos. aliud est penite(n)cia. aliud est eucaristia. aliud est sacramentum |⌞37⌝ ordinis. aliud matrimonii. aliud est extrema unctio, que secu(n)dum doctrinam b(ea)ti Jacobi[aj] infirma(n)tibus exhibetur. sacramentum |⌞38⌝ eucaristie ex[ak] azimo sacrificat[al] Ecc(lesi)a Roman(a)[am] predicta, tenens et docens, q(uo)d in ip(s)o sacrame(n)to panis vere transmutatur[an] in corpus et |⌞39⌝ vinum in sanguine(m) d(omi)ni n(ost)ri Jh(es)u Ch(rist)i.

---

[r] credo sanctam catholicam et apostolicam unam esse *ad. B et deinde caxavit* [s] unicum *2073* [t] immutabilem *Tăutu* [u] *suppl. cum B propter lacerationem membranae hic et alioquin cum* [ ] *indicatam* [v] huius *2073 cf.* PIERALLI, Corrispondenza *(cit. n. 42), p. 343, n. 16* [w] *om. P, 2028, 2041 et 2073* [x] *lacunae propter lacerationem membranae cum* [ ] *indicatae* [y] credit *Tăutu* [z] diversos errores *P, 2028, 2041 et 2073* [aa] penas huiusmodi relevandas *P et 2041* [ab] missarum *add. P, 2028, 2041 et 2073* [ac] *om. B, Vasiliev et Tăutu* [ad] contractum *Tăutu* [ae] supra *Tăutu;* superius dictum est *P, 2041 et 2073* [af] *cf.* PIERALLI, Corrispondenza *(cit. n. 42), p. 316, n. 38;* eandem *B postea* n *exp.* [ag] predicat *ad. 2028* [ah] *cf.* PIERALLI, Corrispondenza *(cit. n. 42), p. 316, n. 38;* eamdem *B postea* n *exp.* [ai] Romana Ecclesia *P et 2041* [aj] *cf. Iac. 5,14* [ak] ex *in interl. man. post. ad. in B* [al] conficit eadem *P, 2028, 2041 et 2073* [am] Romana Ecclesia *P, 2028, 2041 et 2073* [an] transubstantiatur *P, 2028, 2041 et 2073*

de matrimonio vero tenet, q(uo)d nec unus vir simul plures uxores nec una mulier simul habere |L40˥ permittitur plures viros, soluta vero lege matrimonii per mortem alterutrius coniugum secundas et tertias et deinceps[ao] nuptias |L41˥ successive licitas esse dicit, si impedimentum canonicum et causa alia non obsistat.

Ip(s)a quoq(ue) sacros(an)c(t)a Roman(a) Eccl(es)ia sum(m)um et |L42˥ plenum primatum et principatum super universam catholicam Eccl(esi)am obtinet, quem se ab ip(s)o Domino in beato Petro, apostolor(um) |L43˥ principe seu vertice, cuius Roman(us) pontifex est successor, cum plena potestate[ap] recepisse veraciter et humiliter recognoscit, et |L44˥ sicut pre ceteris tenetur fidei veritatem defendere, sic et si que de fide suborte fuerint questiones, suo debent iudicio deffiniri, |L45˥ ad quam potest gravatus quilibet in negotiis[aq] ad forum eccl(es)iasticum pertine(n)tibus appellare, sed et in omnibus causis ad examen |L46˥ ecclesiasticum specta(n)tibus, ad ip(s)ius recurri potest iudicium et eidem omnes Eccl(esi)e sunt subiecte, ipsar(um)q(ue) ep(iscop)i[ar] obedientiam et |L47˥ reverentiam sibi debent, apud quam sic plenitudo potestatis consistit, q(uo)d Eccl(es)ias ceteras ad solicitudinis partem admittit, quar(um) |L48˥ multas[as], patriarchales precipue, diversis privilegiis eadem Roman(a) Eccl(es)ia honoravit, sua tamen precellenti[at] dignitate et supe|L49˥rioritate[au], tam in generalibus conciliis quam in quibuscu(m)q(ue)[av] aliis semper salva.

Unde suprascriptam fidei veritatem, prout plene |L50˥ lecta est et fideliter exposita, veram, sanctam[aw] et orthodoxam fidem esse recognosco, eam accepto et corde ac ore[ax] profiteor, |L51˥ ip(sa)mq(ue), prout eam veraciter tenet et fideliter docet et predicat sacros(an)c(t)a Roman(a) Eccl(es)ia, me inviolabiliter servaturum et |L52˥ in ea omni tempore perseveraturum nec ab ea ullo t(em)p(o)re recessurum[ay] seu quoquo modo deviaturum promitto et abrenuntio |L53˥ omni scismati.

Primatum quoq(ue) ip(s)ius sacrosante Roman(e) Eccl(es)ie, prout in premissa serie continetur, ad ip(si)us Eccl(es)ie obedie(n)tia(m) |L54˥ spontaneus veniens fateor et recognosco, accepto ac sponte suscipio et me omnia premissa, tam circa fidei veritate(m), quam |L55˥ ci(r)ca dicte Eccl(es)ie Roman(e) primatum, et ip(s)or(um) recognitionem, acceptationem, susceptionem, observantiam, et persevera(n)tiam |L56˥ servaturum, prestito corporaliter iuramento promitto et confirmo, sic me Deus adiuvet et hec sancta Dei evan|L57˥gelia.

Q(uo)d si contra hec aliquid sentire, confiteri, aut alias agere presumpsero, me scismaticum et anathematizatu(m) |L58˥ eo ip(s)o recognosco ac severitati sacrorum canonum subiacere. ad certitudine(m) igitu(r) pred(ic)tor(um) et cautela(m) maiore(m), presens[az] |L59˥ iurame(n)tu(m) misticu(m) exposui, instrum(en)tu(m) propria manu subsc(ri)ptum et bulla aurea munitu(m).

Scriptum in antiqua Roma, anno ab incarna|L60˥tione D(omi)ni millesimo trece(n)tesimo sexagesimo nono, indictione septima, die decima octava me(n)sis octobris.

+ Ἰω(άννης) ἐν Χ(ριστ)ῷ τῷ Θ(ε)ῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαί(ων) ὁ Παλαιολόγος +[94]

[ao] deinde *2028 et 2073* [ap] potestatis plenitudine *P, 2028, 2041 et 2073* [aq] causis *P* [ar] prelati *P, 2028, 2041 et 2073* [as] et *add. P, 2028, 2041 et 2073* [at] prerogativa *P, 2028, 2041 et 2073* [au] *om. P, 2028, 2041 et 2073* [av] quibus *B*; quibusvis *Tăutu* [aw] catholicam *add. P, 2028, 2041, 2073* [ax] ore ac corde *2028, 2041 et 2073* [ay] discedere *2073* [az] presente *B et Tăutu*

---

94. Per completezza viene qui riprodotta l'intera firma dell'imperatore che nell'originale è collocata sotto le due redazioni del testo in greco e in latino.

Per la prosopografia e le cose notevoli rimandiamo allo studio introduttivo alle p. 101-102 ed alle note che accompagnano.

Ἐν ὀνόματι τοῦ π(ατ)ρ(ὸ)ς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πν(εύματο)ς ἀμήν·

Ἐγὼ Ἰωάννης ἐν Χ(ριστ)ῷ τῷ Θ(ε)ῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων ὁ Παλαι|ι2˺ολόγος, τῷ φωτὶ τοῦ ἁγίου πν(εύματο)ς φωτισθεὶς καὶ βουληθεὶς τῆς σωτηρίας τῆς ἐμαυτοῦ ψυχῆς πρόνοιαν θέσθαι, ἑκουσίως εἰς τὴν ἱερὰν πόλιν |ι3˺ τῶν Ῥωμαίων ἀφικόμην, τόν τε ἁγιώτατον ἐν Χ(ριστ)ῷ π(ατέ)ρα καὶ δεσπότην Οὐρβανὸν πέμπτον θεία προνοία πάπαν· καὶ τὴν ἁγίαν καὶ ἀποστολικὴν καθέδραν |ι4˺ ὀψόμενος καὶ προσέτι τὴν καθολικὴν πίστιν ἐπιγνωσόμενος καὶ ὁμολογήσων ἐν ταῖς χερσὶ τοῦ εἰρημένου δεσπότου τοῦ πάπα ἢ ἑτέρου τινὸς ἢ ἑτέρων εἰς |ι5˺ τοῦτο παρ' αὐτοῦ ταχθεσομένων, ἣν ἡ ἱερὰ καὶ ἁγία καθολικὴ τῶν Ῥωμαίων Ἐκκλησία ὁμολογεῖ, κατέχει καὶ διδάσκει· ὑπακουσόμενός τε ἐντελῶς καὶ |ι6˺ πρακτικῶς ταῖς ἐντολαῖς τοῦ προειρημ(έν)ου δεσπότου τοῦ πάπα καὶ τῶν αὐτοῦ διαδόχων, τῶν τῆς Ῥώμης ἀρχιερέων, περὶ τὴν διηνεκῆ τήρησιν ταύτης τῆς πίστεως.|ι7˺ ὅθεν παρουσία ὑμῶν τῶν αἰδεσιμοτάτων π(ατέ)ρ(ων) καὶ καρδηναλίων[95], σοῦ τε κῦρ Γουλιέλμου ἐπισκόπου Ὀστιένσης, σοῦ Μπερνάρδου τῆς βασιλικῆς τῶν Δώ|ι8˺δεκα Ἀποστόλων, σου Φραντζίσκου τοῦ τίτλου τῆς ἁγίας Σαβίνης καὶ σοῦ Ῥαινάλδου διακόνου τοῦ ἁγίου Ἀδριανοῦ, τῶν τὴν ἀνάθεσιν ἐχόντων ἐπὶ τούτῳ καὶ |ι9˺ παρὰ τοῦ προειρημένου δεσπότου τοῦ πάπα τούτου χάριν ἀποταχθέντων καὶ ὑμῶν τῶν αἰδεσιμωτάτων ἀνδρῶν <...>[ba], τῶν τῆς αὐτῆς ἀποστολικῆς καθέδρας |ι10˺ νοταρίων καὶ τῶν ὑπογραφησομένων μαρτύρων, αὐτοπροσώπως παρών, ὁμολογῶ καὶ πιστεύω τὴν ἁγίαν τριάδα, τὸν π(ατέ)ρ(α), τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πν(εῦμ)α· ἕνα Θ(εὸ)ν |ι11˺ παντοδύναμον, ὅλην τε τὴν θεότητα ἐν τῇ τριάδι, ὁμοῦπαρκτον καὶ ὁμοούσιον, συναΐδιον καὶ συμπαντοδύναμον, μιᾶς θελήσεως, ἐξουσίας, μεγαλειότητος, πάντ(ων) |ι12˺ τῶν κτισμάτων δημιουργόν, ἐξ οὗ τὰ πάντα, δι' οὗ τὰ πάντα, ἐν ᾧ τὰ πάντα, τὰ ἐν οὐ(ρα)νῷ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, ὁρατά τε καὶ ἀόρατα, σωματικὰ καὶ πνευματικά. |ι13˺

Πιστεύω ἕκαστον τῶν ἐν τῇ τριάδι προσώπων, ἕνα Θεὸν ἀληθῆ, πλήρη καὶ τέλειον.

Πιστεύω αὐτὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θ(εο)ῦ, τὸν λόγον τοῦ Θ(εο)ῦ, ἀϊδίως ἐκ τοῦ π(ατ)ρ(ὸ)ς γεννηθέντα, |ι14˺ ὁμοούσιον καὶ τῆς αὐτῆς καὶ μιᾶς παντοδυναμότητος καὶ τῷ πατρὶ κατὰ πάντα ὁμόϊσον κατὰ τὴν θεότητα, ἐν χρόνῳ γεννηθέντα ἐκ πν(εύματ)ος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς |ι15˺ ἀειπαρθένου μετὰ ψυχῆς λογικῆς, δύο γεννήσεις ἔχοντα, μίαν μὲν ἐκ τοῦ π(ατ)ρ(ὸ)ς ἀΐδιον, ἄλλην δὲ ἐκ τῆς μ(η)τ)ρ(ὸ)ς ὑπὸ χρόνον· ἀληθῆ Θ(εὸ)ν καὶ ἄν(θρωπ)ον ἀληθῆ, ἴδιον ἐν ἑκα|ι16˺τέρα φύσει καὶ τέλειον· οὐχ υἱοποιηθέντα, ἀλλ' οὐδὲ κατὰ φαντασίαν, ἀλλ' ἕνα καὶ μονογενῆ[bb] υἱὸν τοῦ Θ(εο)ῦ ἐν δυσὶ καὶ ἐκ δύο φύσεων, θείας δηλονότι καὶ |ι17˺ ἀν(θρωπ)ίνης, ἀλλ' ἐν ἑνὸς προσώπου ἰδικότητι, ἀπαθῆ καὶ ἀθάνατον τῇ θεότητι· ὑπὲρ ἡμῶν δὲ καὶ τῆς ἡμετέρας σ(ωτη)ρίας, ἐν τῇ ἀν(θρωπ)ότητι πεπονθότα ἀληθεῖ πάθει |ι18˺ τῆς σαρκός· ἀποθανόντα καὶ ταφέντα κατελθεῖν εἰς τὸν Ἅδην καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρα ἀναστῆναι ἐκ τῶν νεκρῶν ἀληθεῖ σαρκὸς ἀναστάσει· τῇ τεσσαρακοστῇ |ι19˺ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἡμέρα μετὰ τῆς σαρκὸς ἧς ἀνέστη καὶ τῆς ψυχῆς εἰς τὸν οὐ(ρα)νόν ἀνελθεῖν· καὶ καθίσαι ἐκ δεξιῶν τοῦ π(ατ)ρ(ό)ς· ἐκεῖθεν ἥξοντα κρῖναι ζῶντας καὶ |ι20˺ νεκροὺς καὶ ἀποδώσοντα ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, εἴτε ἀγαθὰ εἴτε πονηρά.

Ἔτι πιστεύω τὸ πν(εῦμ)α τὸ ἅγιον ἐντελῆ καὶ τέλειον καὶ ἀληθῆ Θ(εό)ν, ἐκ π(ατ)ρ(ὸ)ς καὶ υἱοῦ |ι21˺ ἐκπορευόμενον, ὁμόϊσον καὶ ὁμοῦπαρκτον· καὶ συμπαντοδύναμον καὶ συναΐδιον κατὰ πάντα τῷ π(ατ)ρὶ καὶ τῷ υἱῷ.

[ba] *cum originale latino suppl.* [bb] μονογεννῆ *B et Lampros*

---

95. Cf. p. 101-102.

Πιστεύω ταύτην τὴν ἁγίαν τριάδα οὐ τρεῖς εἶναι |ι22ι θεούς, ἀλλ ἕνα Θ(εὸ)ν παντοδύναμον, ἀΐδιον, ἀόρατον, ἀμετάβλητον.

Πιστεύω μίαν εἶναι, ἀληθῆ, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν, ἐν ᾗ ἓν δίδοται[bc] βά|ι23ιπτισμα καὶ ἀληθὴς πάντων τῶν ἁμαρτημάτων συγχώρησις.

Ἔτι πιστεύω ἀληθῆ τῆς αὐτῆς σαρκός, ἣν νῦν φοροῦμεν, ἀνάστασιν καὶ ζωὴν αἰώνιον.

Ἔτι |ι24ι πιστεύω τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης, τουτέστι τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἀποστόλων, ἕνα εἶναι δημιουργὸν τὸν Θ(εὸ)ν καὶ Κ(ύριο)ν, τὸν παντοδύναμον. |ι25ι

Πιστεύω ταύτην εἶναι τὴν ἀληθῆ καὶ καθολικὴν πίστιν, καὶ ταύτην ἐπὶ τοῖς προειρημένοις κεφαλαίοις κατέχειν καὶ κηρύττειν τὴν ἱερὰν καὶ ἁγίαν τῶν Ῥωμαίων |ι26ι Ἐκκλησίαν χάριν τῶν διαφόρων αἱρέσεων, τῶν ὑπό τινων μὲν ἐξ ἀγνοίας, ὑπὸ τινων δὲ ὑπὸ πονηρίας παρεισενηνεγμένων, λέγει δὲ καὶ κηρύττει τοὺς εἰς |ι27ι <εἰς>[bd] ἁμάρτηματα μετὰ τὸ βάπτισμα ὀλισθήσαντας μὴ δεῖν ἀναβαπτίζεσθαι, ἀλλὰ δι᾽ ἀληθοῦς μετανοίας δύνασθαι συγγνώμης τυχεῖν τῶν οἰκείων ἁμαρτημάτων· |ι28ι ὡς εἰ ἀληθῶς μεταγνόντες ἐν ἀγάπῃ μεταχωρήσαιεν, πρὶν περὶ τῶν πεπραγμένων καὶ παραλελειμμένων ἀξίους μετανοίας καρποὺς ἐπιδείξασθαι, τὰς τούτων ψυχὰς |ι29ι μετὰ θάνατον καθαρτηρίοις τιμωρίαις καθαίρεσθαι, πρὸς δὲ κουφισμὸν τῶν τοιούτων κολάσεων λυσιτελεῖν τούτοις τὰς τῶν ζώντων πιστῶν βοηθείας, τὰς |ι30ι τῆς προσφορᾶς δηλονότι θυσίας, τὰς εὐχὰς καὶ τὰς ἐλεημοσύνας καὶ τὰς τῆς θεοσεβείας λοιπὰς λειτουργίας, αἳ παρὰ τῶν πιστῶν ὑπὲρ ἄλλων πιστῶν εἰώθασι |ι31ι γίνεσθαι· κατὰ τοὺς Ἐκκλησίας θεσμούς· τὰς τοίνυν ψυχὰς τῶν μετὰ τὸ ἱερὸν βάπτισμα μηδεμίαν παντελῶς ἁμαρτίας ἐπισυρομένων κηλῖδα· καὶ τὰς μετὰ τὸν |ι32ι ῥύπον τῆς ἁμαρτίας, καθὼς εἴρηται, καθαρθείσας. εἴτε ἐν τοῖς ἰδίοις μενούσας[be] σώμασιν ἔτι· ἢ καὶ ταῦτα ἀποθεμένας, εἰς τὸν οὐ(ρα)νὸν αὐτίκα ἀναλαμβανέσθαι· τὰς |ι33ι δὲ μετὰ τῆς πρὸς θάνατον ἁμαρτίας ἢ καὶ τῆς προγονικῆς μόνον μεταχωρούσας αὐτίκα εἰς τὸν Ἅδην κατέρχεσθαι, ἀνίσοις μέντοι δίκαις κολασθησομένας. ἡ αὐτὴ |ι34ι τῶν Ῥωμαίων Ἁγία Ἐκκλησία πιστεύει καὶ βεβαίως δισχυρίζεται, ὅτι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, οὐδὲν ἧττον πάντες ἄν(θρωπ)οι, πρὸ τοῦ βήματος παραστήσονται τοῦ Χ(ριστο)ῦ μετὰ |ι35ι τῶν ἰδίων σωμάτων ἐμφανισθησόμενοι καὶ ἀποδώσοντες λόγον περὶ τῶν ἰδίων ἔργων.

Ἔτι πιστεύω, ὡς κατέχει καὶ διδάσκει ἡ αὐτὴ τῶν Ῥωμαίων Ἐκκλησία, |ι36ι ἑπτὰ εἶναι τὰ ἐκκλησιαστικὰ μυστήρια, ἓν μέν δηλονότι τὸ βάπτισμα, περὶ οὗ προείρηται, ἕτερον μυστήριον τὸ τῆς τελειώσεως ἢ στηριγμοῦ, διδόμενον διὰ |ι37ι τῆς ἐπιθέσεως τῶν τοῦ ἐπισκόπου χειρῶν, χρίοντος τοὺς ἀναγεννηθέντας. ἄλλο ἐστὶν ἡ μετάνοια. ἄλλο ἡ εὐχαριστία. ἄλλο μυστήριον τὸ τῆς τάξεως. ἄλλο τὸ τοῦ γάμου |ι38ι καὶ ἄλλο τὸ τῆς τελευταίας χρίσεως, ὃ κατὰ τὴν τοῦ μακαρίου Ἰακώβου διδασκαλίαν, τοῖς ἀρρωστοῦσι δίδοται[bf]. τὸ τῆς εὐχαριστίας μυστήριον ἐξ ἀζύμου ἱερουργεῖ ἡ τῶν Ῥω|ι39ιμαίων Ἐκκλησία πιστεύουσα καὶ διδάσκουσα ἐν τούτῳ τῷ μυστηρίῳ τὸν ἄρτον ἀληθῶς εἰς τὴν οὐσίαν μεταβάλλεσθαι τοῦ σώματος καὶ τὸν οἶνον εἰς τὴν τοῦ αἵματος τοῦ Κ(υρίο)υ |ι40ι ἡμῶν Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστο)ῦ. περὶ δὲ τοῦ γάμου κατέχει μήτε ἑνὶ ἀνδρὶ πλείους καταταυτὸν[bg] ἔχειν συγχωρεῖσθαι γυναῖκας, μήτε πλείους καταταυτὸν[bh] ἄνδρας μίαν γυναῖκα. τοῦ δὲ |ι41ι γαμικοῦ συνδέσμου διὰ θανάτου τοῦ ἑτέρου τῶν συζύγων λυθέντος καὶ δεύτερον καὶ τρίτον καὶ ἐφεξῆς συνείρειν γάμον, εἰ μόνον κώλυμα κανονικὸν ἢ ἑτέρατίς αἰτία |ι42ι μὴ ἀντιπίπτοι.

Ἔτι πιστεύω ταύτην τὴν ἱερὰν καὶ ἁγίαν τῶν Ῥωμαίων Ἐκκλησίαν, ἄκρον καὶ ἐντελὲς πρωτεῖον καὶ ἀρχὴν ἐπὶ πᾶσαν ἔχειν τὴν καθολικὴν Ἐκκλησίαν, ἣν παρ᾽ |ι43ι αὐτοῦ τοῦ Κυρίου, ἐν τῷ μακαρίῳ Πέτρῳ, τῷ τῶν ἀποστόλων ἄρχοντι καὶ τῇ κορυφῇ, οὗ διάδοχός ἐστιν ὁ τῆς Ῥώμης ἀρχιερεὺς μετὰ ἐντελοὺς ἐξουσίας δέξασθαι ἑαυτὴν |ι44ι ἀληθῶς καὶ ταπεινοφρόνως ὁμολογεῖ·

[bc] δίδεται *A et Lampros* [bd] *sic in A et Lampros* [be] μενούσαις *Lampros* [bf] δέδοται *A et Lampros* [bg] κατα ταυτὸν *Lampros* [bh] κατα ταυτὸν *Lampros*

καὶ ἐπιγινώσκει καί, ὥσπερ ὑπὲρ πάσας ὀφείλει τὴν ἀλήθειαν ἐκδικεῖν τῆς πίστεως, οὕτω καὶ εἴ τινα ζητήματα περὶ τῆς πί|L45˺στεως ἀνακύψαιεν, τῇ ταύτης κρίσει δεῖν ταῦτα ὁρίζεσθαι· πρὸς ἣν παραβαρυνόμενος[bi] ἐν ταῖς εἰς τὸν ἐκκλησιαστικὸν φόρον ἀνηκούσαις πραγματείαις δύναται ἐκκαλεῖσθαι, |L46˺ ἀλλὰ καὶ ἐν πάσαις ὑποθέσεσιν εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν βάσανον ἀφορώσαις δύνασθαι πρὸς τὴν αὐτῆς διάκρισιν ἀνατρέχειν· καὶ ταύτῃ πάσας τὰς Ἐκκλησίας ὑποτε|L47˺τάχθαι, καὶ τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ταύτῃ αἰδῶ καὶ ὑπακοὴν ὀφείλειν, ἐν ᾗ τοσοῦτον ἐστὶ τὸ[bj] τῆς Ἐκκλ(ησί)ας πλήρωμα ὡς καὶ τὰς λοιπὰς Ἐκκλησίας συμμεριζομένας |L48˺ αὐτῇ τὰς φροντίδας παραλαμβάνειν, ἐξ ὧν πολλάς, ἐξαιρέτως δὲ τὰς πατριαρχικάς, διαφόροις προνομίοις ἡ τῶν Ῥωμαίων Ἐκκλησία τετίμηκε, τῆς κατὰ πασῶν μέντοι |L49˺ ταύτης ὑπεροχ(ῆς) ἀεὶ τηρουμ(έν)ης ἔν τε ταῖς καθολικαῖς συνόδοις καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ἄλλοις.

Ὅθεν τὴν προγραφεῖσαν τῆς πίστεως ἀλήθειαν, καθὼς ἐντελῶς ἀνεγνώσθη καὶ πιστῶς |L50˺ ἐξετέθη, ἀληθῆ, ἁγίαν καὶ ὀρθόδοξον πίστιν εἶναι ἐπιγινώσκω· ταύτην ἀποδέχομαι· καὶ καρδίᾳ καὶ στόματι ὁμολογῶ, ταύτην ὑπισχνοῦμαι ἐμαυτὸν ἀπαράθραυστον συν|L51˺τηρήσειν, καθὼς αὐτὴν ἀληθῶς κατέχει καὶ πιστῶς διδάσκει καὶ τηρεῖ ἡ ἱερὰ καὶ ἁγία τῶν Ῥωμαίων Ἐκκλησία καὶ ἐν ταύτῃ διαμένειν παρὰ πάντα τὸν χρόνον καὶ ταύτης |L52˺ μηδέποτε κατά τινα τρόπον ἀποχωρήσειν ἢ ἀποστήσεσθαι καὶ παντὶ σχίσματι παντελῶς ἀποτάσσομαι.

Τό τε πρωτεῖον τῆς εἰρημένης τῶν Ῥωμαίων Ἐκκλησίας, καθὼς ἐν τῷ εἰ|L53˺ρημένῳ περιέχεται ὕφει, ἑκὼν τῇ ταύτης ὑποταγῇ προσιὼν ὁμολογῶ καὶ ἐπιγινώσκω, ἀποδέχομαι καὶ ἑκουσίως καταδέχομαι καὶ πάντα τὰ προειρημένα περί τε τὴν πίστιν τῆς |L54˺ ἀληθείας καὶ τὸ πρωτεῖον τῆς εἰρημ(έν)ης τῶν Ῥωμαίων Ἐκκλησίας τήν τε ἐπίγνωσ(ιν) καὶ ἀρέσκειαν καὶ ὑποδοχὴν καὶ τήρησιν καὶ ἐπιμονὴν ὑπισχνοῦμαι φυλάξειν σωματικῶς |L55˺ ὅρκον διδούς· καὶ οὕτω φυλάξαι με ὁ Θ(εὸ)ς καὶ ταῦτα τὰ ἅγια τοῦ Θ(εο)ῦ εὐαγγέλια.

Εἰ δέ τι τούτοις ἐναντίον φρονῆσαι, ὁμολογῆσαι ἢ ἄλλως πρᾶξαι τολμήσω, σχισματικὸν |L56˺ καὶ ἀναθέματι συνεχόμενον ἐξ αὐτοῦ τούτου οἶδα ἐμαυτὸν καὶ τῇ τῶν ἱερῶν κανόνων ὑποκείμενον αὐστηρίᾳ· εἰς δήλωσιν τοίνυν τῶν εἰρημένων καὶ ἀσφάλειαν μεί|L57˺ζονα τὸ παρὸν ὁρκωμοτικὸν μυστικὸν ἐξεθέμην γράμμα, ἡμετέρᾳ χειρὶ ὑπογράψας καὶ σφραγῖδι χρυσῇ κατασφαλισάμενος.

Γραφὲν ἐν τῇ πρεσβυτέρᾳ Ῥώμῃ ἔτει |L58˺ ἀπὸ τῆς τοῦ Κυρίου σαρκώσεως χιλιοστῷ τριακοσιοστῷ ἑξηκοστῷ ἐνάτῳ ἰνδικτιῶνος ὀγδόης καθ' ἡμᾶς[bk]· μηνὶ ὀκτωβρίῳ[bl] ὀκτωκαιδεκάτῃ. |L59˺

Ἀπαλήλειπται ἐν τῇ ἐσχάτῃ συλλαβῇ ἤγουν τῇ ὀκτωκαιδεκάτῃ διὰ σφάλμα τοῦ γράψαντος ἐμοῦ[bm] [96].

+ Ἰω(άννης) ἐν Χ(ριστ)ῷ τῷ Θ(ε)ῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαί(ων) ὁ Παλαιολόγος +[97]

[bi] πᾶς βαρυνόμενος *Lampros* [bj] ἐκκλας *(sic) ad Lampros* [bk] *verba* ὀγδόης καθ' ἡμᾶς *pallentiore colore scripta sunt* [bl] *vocalis* ο *primae syllabae caxata et iterum pallentiore colore rescripta est* [bm] *ultima linea pallentiore colore scripta est*

---

96. L'intervento di Demetrio ci fa supporre che la parte greca sia stata trascritta prima del testo latino e poi completata come è stato proposto *supra* p. 103.

97. Per completezza viene qui riprodotta l'intera firma dell'imperatore che nell'originale è collocata sotto le due redazioni del testo in greco e in latino.

DOCUMENTO 2[98]

I cardinali Guglielmo di Ostia, Bernardo della Chiesa dei Dodici Apostoli, Francesco di Santa Sabina e Rinaldo di Sant'Adriano vengono accreditati, con lettera graziosa inserta di Urbano V, a ricevere in nome del pontefice la professione di fede dell'imperatore Giovanni <V> Paleologo. Il pontefice si dichiara disposto ad accogliere nell'unità ecclesiale, come principe cattolico, l'imperatore e gli altri Greci al suo seguito, sia laici che chierici. Come condizione per la riammissione nella Chiesa cattolica chiede all'imperatore di emettere la professione di fede, il giuramento e la rinuncia allo scisma a suo tempo già accettati dal suo predecessore Michele <VIII> Paleologo.

Roma 1369 (dopo il 7 ottobre)

instrumentum publicum (l. 19)

DOCUMENTI MENZIONATI O INSERTI: litteras apostolicas in filo canapis (*lettera graziosa di Urbano* V inserta)

professione dicte fidei ac iuramento et abiuratione

professionem seu scripturam grecam (l. 11 / 12 / 13 / 14 / 15 / 16)

Il documento è trasmesso dalla stessa pergamena originale che trasmette il documento n. 1 qui edito. Si rimanda pertanto alla descrizione del precedente atto anche per gli altri elementi.

In[a] Ch(rist)i nomine. amen.

Noveri(n)t[b] universi prese(n)tes[c] litt(er)as et instrum(en)tum publicu(m) inspecturi, q(uo)d suprasc(ri)pti revere(n)dissimi patres d(omi)ni Dei gra(tia) Guill(elm)us ep(iscopu)s Ostien(sis) et Bernardus Basilice XII Ap(osto)lor(um) et Franciscus t(i)t(uli) S(an)c(t)e Sabine p(res)b(ite)ri, ac Raynaldus S(an)c(t)i Adriani diaconus[99], |L2˥ cardinales commissarii super hiis per d(i)c(tu)m s(an)ctissimu(m) patre(m) et d(omi)n(u)m, d(omi)n(u)m Urbanu(m) divina p(ro)vide(n)tia p(a)p(am) V, per eius litt(er)as ap(osto)licas sua co(n)sueta bulla plumbea, in filo[d] canapis munitas, ibide(m) lectas huius tenoris:

Urbanus ep(iscopu)s, servus servor(um) Dei, venerabili f(rat)ri Guill(elm)o ep(iscop)o Ostien(si), |L3˥ *et dilectis filiis Bernardo basilice Duodecim Ap(osto)lor(um) ac Francisco t(i)t(uli) S(an)c(t)e Sabine p(res)b(ite)ris et Raynaldo S(an)c(t)i Adriani diacono cardinalibus, sal(u)t(em) et ap(osto)licam ben(edictionem).*

Cum magnificus princeps Iohannes[e] imperator Grecor(um) illustris, noviter ex devotione, ac fervore catholice fidei, ad Urbem |L4˥ *accesserit, s(an)c(t)am sedem ap(osto)licam visitaturus et eius ordinationi et ma(n)datis, in hiis que d(ic)tam fide(m) concernunt, ta(m)qua(m) pri(n)ceps catholicus perpetuo periturus, nos vole(n)tes eundem imp(er)atore(m), in p(ri)ma eius visione ac receptione, ta(m)quam catholicum principe(m) et alios Grecos, tam clericos*

[a] *littera* I *grossata* [b] *littera* N *grossata* [c] presentia *A, Lampros, Vasiliev* [d] fili *Tăutu* [e] Iohanes *A*

98. Cf. pl. III.
99. Per i legati si rimanda alle note prosopografiche accluse al documento 1 *supra* p. 101-102.

et |⌊5⌉ religiosos, qua(m) etia(m) prelatos, et laicos existe(n)tes cu(m) eo, qui ad eiusdem Eccl(es)ie venire volueri(n)t unitate(m), professione d(i)c(t)e fidei ac iurame(n)to et abiuratione, secu(n)du(m) debitas formas, alias per clare[f] memorie M(i)chaelem Paleologum imperatore(m) Grecor(um), predecessore(m) eiusde(m) imperatoris, |⌊6⌉ in simili casu servatas[g], premissis, ad pacis osculum et alias decenter et licite recipere et co(n)grue honorificationis impe(n)diis honorare, de v(est)ra quoq(ue) sinceritate ad d(i)c(t)am fidem, ac circu(m)spectione[h] gere(n)tes in D(omi)no fiducia(m) pleniorem, vobis et trib(us) v(est)r(u)m recipie(n)di no(m)i(n)e n(ost)ro et d(i)c(t)e Eccl(es)ie |⌊7⌉ ab eisdem imp(er)atore ac Grecis aliis, cl(er)icis et religiosis, etia(m) quacu(m)q(ue) prelatione fu(n)ge(n)tib(us), huiusmodi professione(m), iurame(n)tum et abiuratione(m), secu(n)dum formas co(n)te(n)tas in n(ost)ris ap(osto)licis litte(r)is, quas vobis cum p(re)se(n)tib(us) destinamus, et[i] exinde (con)fici facie(n)di publica instrumenta, et |⌊8⌉ litteras, eor(um)dem imp(er)atoris et alior(um) qui profitebu(n)tur, iurabu(n)t[j] et abiurabu(n)t sigillis, signisq(ue) munitas, plena(m) co(n)cedimus, auct(oritat)e ap(osto)lica tenore p(re)sentiu(m) facultatem.

Dat(um) Viterbii non(is) octobr(is), pontificat(us) n(ost)ri anno septimo.

Sp(eci)aliter deputati revere(n)dissimu(m) patre(m) d(omi)n(u)m Paulu(m) |⌊9⌉ Dei et ap(osto)lice sedis gr(ati)a patriarcham Consta(n)tinopolitan(um), ac ven(erabilem) patre(m) d(omi)n(u)m fr(atr)em Nicolaum ep(iscopu)m Drenopolitan(um) et religiosum virum fr(atr)em Antoniu(m) de Athenis ord(in)is fr(atru)m minor(um) scie(n)tes sicut ip(s)i simul, et quilibet[k] eor(um) de aliis duob(us) ass(er)eba(n)t linguas et litt(er)as ac |⌊10⌉ gramaticas latinas[l] et grecas, in hac p(ar)te int(er)pretes assu(m)pseru(n)t, qui in manib(us) d(i)c(t)i d(omi)ni Francisci cardinalis, no(m)i(n)e ac de co(n)sensu et volu(n)tate d(ic)tor(um) alior(um) d(omi)nor(um) cardinaliu(m) recipie(n)tis, ad s(an)c(t)a dei eva(n)g(e)lia eis tactis iuraveru(n)t, fideliter int(er)pretari et expon(er)e sup(ra)sc(ri)pta(m) |⌊11⌉ professione(m) seu sc(ri)ptura(m) grecam, et verba suprasc(ri)pti serenissimi pri(n)cipis d(omi)ni Iohan(n)is imperatoris Romeor(um), alias Grecor(um), ibidem prese(n)tis et suorum int(er)pretu(m) quoru(m)cumq(ue) et fideliter ip(s)is d(omi)nis cardinalib(us) in hac pa(r)te refe(r)re et dicere q(ui)cquid refere(n)dum fuerit et dicendum. |⌊12⌉

P[ost][m] hec, sicut iid[em] int(er)pretes retuleru(n)t, dictus d(omi)n(u)s imperator ma(n)davit nobili viro d(omi)no Demitrio Cydoni militi, cancellario suo, scie(n)ti p(re)fatas linguas, litteras et gramaticas grecas et latinas, que(m) ibide(m) assu(m)psit pro suo int(er)prete ac lectore supras[cripte pr]ofessionis |⌊13⌉ [seu scripture scripte in greco, q(uo)d ipsam] p(ro)fessione(m) seu scriptura(m) loco ip(s)ius imperato(r)is p(ro)ut est scripta fideliter legeret[n] in p(re)se(n)tia d(omi)nor(um) cardinaliu(m) p(re)fator(um), et testiu(m) infrasc(ri)ptor(um), qui d(omi)n(u)s Demitrius, per et secu(n)dum relatione(m) latina(m) d(i)c(t)or(um) interpretu(m) [ip(s)am professione(m)] seu |⌊14⌉ [scripturam legit fideliter] de verbo ad verbum prout superius co(n)tinetur. deinde, ut dicta p(ro)fessio haberetur in greco et latino s(er)mone, ego infrascriptus Nicolaus notarius[o], de ma(n)dato d(i)c(t)or(um) d(omi)nor(um) cardinaliu(m), dicta(m) p(ro)fessione(m) scripta(m) in latino fideliter legi de verbo ad v(er)bu(m), |⌊15⌉ [et prout d(i)c(t)i d(omi)ni patr]iarcha et ep(iscopu)s Drenopolitan(us) et frater Antonius, et d(omin)us Demitrius asserueru(n)t

---

[f] proclare *B* [g] *cf.* PIERALLI, *Corrispondenza* (cit. n. 42), p. 219-237 [h] circumspectionem *Tăutu* [i] te *Tăutu* [j] iurabunt *om. B* [k] qualibet *B* [l] latinas *ad. B in marg.* [m] *lacunae propter lacerationem membranae hic et alioquin cum [ ] indicatae. Cum B suppl.* [n] legere *B* [o] *cf. supra p. 102 e n. 38*

in virtute prestiti iurame(n)ti per eos retuleru(n)t eidem d(omi)no imperatori, in lingua greca ut dixeru(n)t, q(uo)d d(i)c(t)a p(ro)fessio sc(ri)pta in latina gramatica co(n)cordabat in effectu cu(m) d(i)c(t)a |L16| [professione seu scriptura greca lecta] per p(re)fatu(m) d(omi)n(um) Demitriu(m), qua(m) ip(s)e[p] d(omi)n(u)s Demitrius ex ipsa scriptura latina in greca(m) litt(er)am se asseruit tra(n)stulisse, qua p(ro)fessione per me Nicolau(m) lecta, ip(s)e d(omi)n(u)s imp(er)ator per er[q] secu(n)dum d(i)c(t)or(um) int(er)pretu(m) relatione(m) dixit, q(uo)d om(n)ia |L17| [et singula co(n)tenta in ead]e(m) p(ro)fessione seu scriptura firmiter credebat, ac[r] ea p(ro)fessus est, recognovit, acceptavit, promisit, suscepit et affirmavit, ac perpetuo credere, tenere, et servare ad s(an)c(t)a Dei evang(e)lia, eis ibidem cu(m) ambabus manib[(us) tactis][s], in manib(us) |L18| [dictor(um)[t] cardinalium], nomine p(re)fator(um) d(omi)ni p(a)p(e) et Roman(e) Eccl(es)ie recipie(n)tium, p(ro)misit et iuravit, et co(n)tentus fuit de ip(s)a scriptura in latina gramatica, etia(m) suas imp(er)iales litteras fieri, et eisdem sua(m) auream bulla(m) appendi, dice(n)s q(uo)d se [manu prop(ri)a] subscriberet |L19| [in eisdem. de qui]bus omnib(us) p(re)fati d(omi)ni imp(er)ator et cardinales requisiverunt per nos i(n)frasc(ri)ptos notarios fieri publicu(m) instrum(en)tum.

Acta su(n)t hec Rome, in domo hospitalis S(an)c(t)i Sp(iritu)s in Saxia, qua(m) rever(en)dissimus in Chr(ist)o pater d(omi)n(us) Nicol[aus, Dei gr(ati)a] S(an)c(t)e Marie |L20| [in via Lata diaconus] cardinalis habitabat, videlicet in eius camera superiori, anno nativitatis D(omi)ni millesimo, trece(n)tesimo, sexagesimo nono. indict(i)o(n)e septima, die decima octava me(n)sis octobris, suprasc(ri)pti s(an)c(t)issimi pat(ri)s, et d(omi)ni, domini Urbani, divina |L21| p[rov]ide(n)tia p(a)p(e) V, anno septimo[u], p(re)sentib(us) d(i)c(t)o d(omi)no Nicolao cardinali ac rev(er)endis[v] in Ch(rist)o pat(ri)b(us) d(omi)nis D(e)i gr(ati)a Arnaldo archiep(iscop)o Auxitan(o) camera(r)io[100] et[w] Raymundo de Pratis[x] nota(r)io[101] p(re)fati d(omi)ni p(a)p(e) ac Raymundo Foroiulien(si)[y][102], Jacobo Aretin(o)[103] et Bernardo Ma(r)sican(o)[104] |L22| ep(iscop)is et venerabilib(us) viris do(mi)nis Eblone de Mederio[105], et Petro de Albiartz[z][106] clericis came(re) ac Gauselino[aa] de Pradallo[107] capellano p(re)fati d(omi)ni p(a)p(e)[108] necnon nobilib(us) viris d(omi)nis Francisco Cathalusii

---

[p] ipse *man. post. ad. in marg.* [q] penet *B*; presens *Tăutu* [r] et *B* [s] *lacunae propter lacerationem membranae hic et alioquin cum [ ] indicatae. Cum B suppl.* [t] dominorum *add. B et Tăutu* [u] pontificatus *ad. Tăutu* [v] reverendissimis *Tăutu* [w] reverendo *ad. Tăutu* [x] Pattis *Tăutu* [y] Raymundo-Raymundo *om. B et Tăutu* [z] *sequitur lineamentum calami in A* [aa] *corr. in ras.*

---

100. Cf. EUBEL, *Hierarchia* (cit. n. 25), 1, p. 121, anche lui francese (Aubert), vescovo di Auch dal 18 gennaio 1357 fino al 27 luglio 1371.

101. Cf. HAYEZ – MATHIEU – YVAN, *Urbain V* (cit. n. 36), 12, p. 284-287. TĂUTU, *Acta Urbani V* (cit. n. 23), p. 289 n. 12, leggendo *Patris*, dice che probabilmente era di Près e quindi della diocesi di Parigi.

102. Cf. EUBEL, *Hierarchia* (cit. n. 25), 1, p. 252. Raimond Draconis, già vescovo di Tolosa, resse la diocesi di Fréjus dal 13 novembre 1364 fino al6 giugno 1371, cf. *supra* n. 37.

103. Cf. EUBEL, *Hierarchia* (cit. n. 25), 1, p. 104 vescovo diArezzo dal 17 dicembre 1365 fino al 18 luglio 1371. Dal 1369 fino al 1371 esercitò la funzione di *Vicarius Urbis*. Cf. *supra* n. 37.

104. Cf. EUBEL, *Hierarchia* (cit. n. 25), 1, p. 327. Bernardo fu vescovo della diocesi di Marsi, in Iralia meridionale, dal 17 dicembre 1365 fino al 14 gennaio 1380. Cf. *supra* n. 37.

105. Cf. HAYEZ – MATHIEU – YVAN, *Urbain V* (cit. n. 36), 11, p. 303 (n. 4962, 13036 e 14157).

106. Cf. HAYEZ – MATHIEU – YVAN, *Urbain V* (cit. n. 36), 12, p. 216.

107. Cf. HAYEZ – MATHIEU – YVAN, *Urbain V* (cit. n. 36), 11, p. 303.

108. Si tratta quindi di tre membri della famiglia pontificia.

de Ianua, d(omi)no insule Metelini[109], et Michaele Strongilo |23| milite[110] et Phylippo Cichandelli[ab] domicello Constantinopolitan(o)[111] a(m)bobus ultimis scie(n)tib(u)s linguas et gramaticas grecas et latinas, testib(u)s ad hec sp(eci)aliter vocatis et rogatis, qui quide(m) d(omi)ni Eblo et Petrus clerici camere, ap(osto)lica auct(oritat)e tabelliones seu nota(r)ii, rogati etiam |24| fueru(n)t de premissis co(n)fice(r)e publicu(m) instrum(en)tum.

(S N) Ego, Nicolaus quondam Checcoli de Romanis de Auximo, ap(osto)lica et imp(er)iali auct(oritat)e notarius seu tabellio, d(i)ctor(um)q(ue) d(omi)ni p(a)p(e)[ac], et S(an)c(t)e Roman(e) Eccl(esi)e notarius assu(m)ptioni int(er)pretu(m)[ad] et lectoris, ac lectioni[ae], relationi[af], iuram(en)tor(um) p(re)stationi[ag], et om(n)ib(us) et sing(u)lis |25| supra sc(ri)ptis, dum per p(re)fatos d(omi)nos imperatorem, cardinales et interpretes agere(n)tur, una cu(m) preno(m)i(n)atis nota(r)iis[ah] et testib(us) interfui, et rogatus fui de ip(s)is (con)ficere publicu(m) instrum(en)tum, eaq(ue) o(mn)ia p(ro)ut in litt(er)a latina scripta su(n)t, p(ro)pria manu [scripsi[112] et in][ai] hanc |26| publica(m) forma(m) redegi, et signum meu(m) apposui consuetum.

(S N) Ego Eblo de Mederio, cl(eri)cus [camere] d(omi)ni p(a)p(e), ap(osto)lica auct(oritat)e notarius om(n)ib(us) (et) singulis suprascriptis du(m) agerent(ur) |27| [una cu(m) notario (et) testibus sup(ra)nominatis[aj] int(er)]fui, de ip(s)isq(ue) p(er)[ak] p(re)fatos d(omi)nos imperatore(m) (et) cardinales rogat(us) fui |28| [co(n)ficere publicu(m) instrumentum meq(ue)] hic p(ro)p(ri)a manu subscripsi (et) signu(m) meu(m) aposui.

(S N) Et ego Petrus de Albiartz cl(er)ic(us) cam(er)e d(omi)ni n(ost)ri p(a)p(e) ap(osto)lica auct(orita)te notari(us), om(n)ib(us) et [si(n)gulis suprascriptis, dum] ag(er)entur, |29| una cu(m) notariis et testib(us) suprano(m)i(n)atis int(er)fui, de ip(s)isq(ue) p(er) p(re)fatos d(omi)nos imp(er)atorem et [car]dinales [fui roga]tus [et requisitus] facere |30| publicu(m) instrume(n)tum meq(ue) hic manu[al] p(ro)p(ri)a s(u)bs[cri]psi et apposui signu(m) meum.

[ab] Cuchandelli *B*; Cuthandelli *Tăutu* [ac] pape *om. Tăutu* [ad] interpretationi *Tăutu* [ae] *post* lectioni *ad.* et *Tăutu* [af] relationi *B ad. in marg.* [ag] prefato rum *Tăutu* [ah] *ad. B in marg.* [ai] *lacunae propter lacerationem membranae hic et alioquin cum [ ] indicatae. Cum B suppl.* [aj] supernominatis *Tăutu* [ak] *om. B* [al] *in interl.*

---

109. Su Francesco Gattilusio cf. *supra* p. 102 e n. 38.
110. Sul soldato imperiale Michele Strongylos cf. *supra* n. 31.
111. Si tratta di Filippo Tzykandyles, cf. *supra* n. 32.
112. Alla mano del notaio Nicola Checcoli de Romanis è infatti attribuibile con ogni evidenza la scrittura della parte latina del documento. Cf. *supra* p. 102 e n. 38.

Documento 3 (II versione della professione di Giovanni V)

Il testo che segue è quello della seconda redazione della professione di fede di Giovanni V Paleologo, sulla cui costituzione già ci siamo soffermati nell'introduzione (supra *p. 106-110). A nostro parere, si tratta di una versione, preparata sulla base dei registri papali, effettuata in preparazione del concilio di Ferrara-Firenze. Il testo, conosciuto tramite le antiche edizioni, a partire da Allacci e poi confluito in PG 154, è stato a lungo ritenuto erroneamente quello dell'originale. Il testo greco si presenta come una versione autonoma da quella che del medesimo fece Demetrio Cidone e permette, come già è stato fatto notare, di attribuirlo ad un Greco poco a conoscenza della teologia latina e degli usi della curia romana.*

Tradizione: *C1* = A. A. Arm. *I-XVIII, n° 387, f. 1v-3r (= C1); testo lat. contenuto in* Vat. gr. *1091, f. 1v; 2v; 3v; 4v; 5v; 6v; 7v; 8v; 9v; 10v; 11v (= C2);* Vat. lat. *4906, f. 1r-4r (= C3);* Vat. lat. *3979, f. 1r-2v (= C4).*

Edizioni: *Allacci = Allacci,* De Ecclesiae Occidentalis et Orientalis perpetua consensione *(cit. n. 7), col. 848-852 / PG 154, col. 1298-1307; ThM = Theiner – Miklosich,* Monumenta *(cit. n. 7), p. 37-40.*

I riferimenti alla professione imperiale lionese ed alla professione papale clementino-gregoriana, contenuti nelle note, sono da intendere così:

P = Professione di fede Clementino-Gregoriana, cf. Pieralli, Corrispondenza *(cit. n. 42), p. 397-399.*

2006 = Professione di Michele VIII del 1274 = Dölger, Regesten 3, *n° 2006, cf. Pieralli,* Corrispondenza *(cit. n. 42), p. 219-237.*

2028 = Professione di Michele VIII del 1277 = Dölger, Regesten 3, *n° 2028, cf. Pieralli,* Corrispondenza *(cit. n. 42), p. 303-322.*

2073 = Professione del principe coregnante Andronico II del 1277 = Dölger, Regesten 3, *n° 2073, cf. Pieralli,* Corrispondenza *(cit. n. 42), p. 323-336.*

2041 = Professione di Michele VIII del 1279 = Dölger, Regesten 3, *n° 2041, cf. Pieralli,* Corrispondenza *(cit. n. 42), p. 373-383.*

(1[v]) In nomine Domini. amen.

Noverint universi presentes litteras et instrumentum publicum inspecturi, quod reverendissimi[a] patres et[b] domini Dei gratia[c] Guliermus[d] episcopus Ostiensis[e] et Bernardus Basilice Duodecim Apostolorum et Franciscus[f] Ecclesie[g] Sancte Sabine presbiteri ac[h] Raynaldus Sancti Adriani diaconus[i], cardinales commissarii[j] super infrascriptis[k] per dominum Urbanum[l] papam V, deputati litteras eiusdem tenoris[m] apostolicas suas bulla[n] plumbea, munitas tenore sequenti receperunt:

Urbanus episcopus, servus servorum Dei[o], venerabili fratri Guliermo[p] episcopo Ostiensi[q] et dilectis[r] filiis Bernardo basilice Duodecim Apostolorum ac Francisco Ecclesie Sancte Sabine presbiteris et Raynaldo Sancti[s] Adriani[t] diacono, salutem et apostolicam benedictionem.

Cum magnificus princeps Iohannes imperator Grecorum illustris, noviter ex devotione ac[u] fervore catholice fidei, ad Urbem[v] accesserit, sanctam sedem apostolicam visitaturus et eius ordinationi et mandatis, in hiis[w] que dictam fidem concernunt, tamquam princeps catholicus perpetuo periturus[x], nos volentes eundem imperatorem, in prima eius visione ac receptione, tamquam catholicum principem et alios Grecos tam clericos et religiosos, quam etiam prelatos, et laicos existentes cum eo, qui ad eiusdem Ecclesie venire voluerunt unitatem, professione dicte fidei ac iuramento et abiuratione, secundum debitas formas, alias per[y] clare[z] memorie Michelem Paleologum imperatorem Grecorum, predecessorem[aa] eiusdem imperatoris, in simili casu servatas, premissis[ab], ad pacis osculum et alias decenter et licite recipere et congrue honorificationis impendiis honorare, de vestra[ac] quoque sinceritate[ad] ad dictam fidem ac circumspectione, gerentes in Domino fiduciam pleniorem, vobis[ae] et cuilibet vestrum recipiendi nomine nostro et dicte Ecclesie ab eisdem imperatore ac Grecis aliis[af], clericis[ag] et[ah] religiosis, etiam quacumque prelatione fungentibus, huius professionem, iuramentum et abiurationem, secundum formas contentas in nostris apostolicis litteris[ai], quas vobis cum presentibus destinamus, et exinde confici publica instrumenta et litteras, eorumdem imperatoris[aj] et aliorum qui profitebuntur et abiurabunt sigillis, signoque munitas, plenam concedimus, auctoritate apostolica tenore presentium facultatem.

Datum Viterbii nonis octobris, pontificatus nostri anno septimo.

Iidem reverendissimi[ak] patres ad premissa deputati, reverendum patrem dominum Paulum Dei gratia patriarcham Constantinopolitanum[al] et[am] dominum fratrem Nicolaum episcopum Arenopolitanum ac[an] religiosum virum fratrem Antonium de Athenis ordinis fratrum minorum, scientes linguas ac grammaticas latinas et grecas[ao], in hac parte interpretes

---

[a] *ante* infrascripti *add. C3 et C4;* excellentissimi *ThM* [b] *om. C2, ThM* [c] Dei gratia *post* Guiliermus *Allacci* [d] Gregorius *C3 et C4;* Guillielmus *Allacci* [e] Hostiensis *C3 et C4* [f] *post* Franciscus *add.* tituli *C3 et C4* [g] Ecclesie *om. C3 et C4* [h] et *C3 et C4* [i] Andriani diaconi *C2* [j] com'isarii *C2* [k] infrascripta *C3 et C4* [l] divina providentia *add. C3, C4 et Allacci* [m] *om. C2, C3 et C4* [n] *om. C3 et C4* [o] *om. C3 et C4* [p] Gregorio *C3 et C4;* Guilielmo *Allacci* [q] Hostiensi *C3 et C4* [r] dulcissimis *C2, ThM* [s] *om. C1, C2, ThM* [t] Andriani *C2* [u] et *ThM* [v] Romam *C3 et C4* [w] iis *C3 et C4; ThM* [x] pariturus *C2 Allacci ThM* [y] *man. post. in marg. ad.* a *C2;* a *ThM* [z] preclare *C2, C3, C4 et Allacci* [aa] Michele Paleologo imperatore grecorum predecessore *C1, C2, Allacci* [ab] obmissis *C2, Allacci;* admissis *C3 et C4* [ac] nostra *C1, C3, C4 et Allacci* [ad] sinceritatem *C3 et C4* [ae] *a* nobis *in interl. corr. man. post. C2* [af] *om. C3 et C4* [ag] ecclesiasticis *C1, C2, Allacci, ThM* [ah] *om. C3 et C4* [ai] litteris apostolicis *C4* [aj] imperatorem *C2, Allacci, ThM* [ak] excellentissimi *ThM* [al] Costantinopolitanensem *C2 et C3* [am] ac *C2 et C3* [an] et *C3 et C4* [ao] grecas et latinas *C2, ThM*

assumpserunt, qui in manibus dicti domini Francisci cardinalis, de consensu aliorum predictorum dominorum catdinalium recipientis[ap], ad sancta dei evangelia iuraverunt, fideliter referre latina lingua verba imperatoris predicti[aq] et aliorum Grecorum, qui venerant cum dicto imperatore et profiteri volebant. et ecce professionem imperatoris:

In nomine patris et filii et spiritus sancti. amen

Ego Iohannes in Christo Deo fidelis imperator ac Romeorum[ar] moderator, Paleologus, spiritus sancti lumine illustratus, volens saluti anime mee[as] providere, sponte veni ad sacram Urbem Ro||(2^{r})manam[at], sanctissimum papam dominum Urbanum, divina providentia papam V, et sanctam sedem apostolicam visitaturus, ac in eiusdem domini pape, vel alterius seu aliorum ab eo in hac parte deputatorum manibus recogniturus et professurus[au] fidem catholicam, quam sacrosancta Romana ac universalis Ecclesia[av] profitetur, tenet et docet, et circa perpetuam observantiam eiusdem fidei, prefati domini pape ac suorum successorum Romanorum pontificum mandatis plenarie et efficaciter pariturus. ideoque in presentia vestrum reverendorum[aw] patrum[ax] domini[ay] Guiliermi episcopi Ostiensis[az] et Bernardi[ba] Basilice Duodecim Apostolorum ac Francisci[bb] Ecclesie[bc] Sancte Sabine presbiteri[bd] et Rainaldi[be] Sancti Adriani[bf] diaconi[bg] cardinalis[bh], commissarii super hoc a prefato domino papa deputati, ac venerabiles viri ..[bi] eiusdem sedis notarij[bj] et testium infrascriptorum personaliter constitutus, profiteor et credo Sanctam trinitatem, patrem et filium et Spiritum Sanctum[bk], unum Deum omnipotentem, totamque in trinitate deitatem[bl], coessentialem et consubstantialem, coeternam et coomnipotentem, unius voluntatis, potestatis et maiestatis, creatorem[bm] omnium creaturarum, ex[bn] quo omnia, per quem omnia, in quo omnia que sunt in celo et[bo] in terra, visibilia et invisibilia[bp], corporalia et spiritualia. item credo singulam quamque in[bq] trinitate personam, unum verum Deum plenum et perfectum[br].

Credo ipsum filium Dei[bs], verbum Dei eternaliter natum ex[bt] patre, consubstantialem[bu] unius et eiusdem omnipotentie[bv] et coequalem per omnia patri[bw] in divinitate, in tempore[bx] natum[by] de Spiritu Sancto ex Maria[bz] semper[ca] virgine, cum anima rationali[cb], duas habentem nativitates, unam ex patre eternam, alteram ex matre temporalem[cc], Deum verum et hominem verum, proprium in utraque natura atque perfectum, non adoptivum, neque secundum fantasiam[cd], sed unum[ce] et unicum filium[cf] Dei in duabus, et ex duabus,

---

[ap] recipientes *C3, C4 et Allacci* [aq] predicti imperatoris *Allacci* [ar] Romanorum *ThM* [as] nostre (in mea *in interl. man. post. corr.*) *C1, C3, C4 et ThM* [at] Romanam Urbem *C2, ThM;* Urbem Rome *C3, C4* [au] *ante* fidem *add.* sanctam *C3 et C4* [av] Romana Ecclesia ac universalis *C1,C2, C3, C4, ThM* [aw] reverendissimorum *ThM* [ax] reverendissimi parres *Allacci* [ay] *om. C4* [az] Hostiensis *C3 et C4*; reverendissimi patres, domini Guillielme episcope Ostiensis et Bernarde *Allacci sicut in documento 1 (supra l. 6 p. 116)* [ba] Bernarde *Allacci* [bb] Francisce *Allacci* [bc] tituli *Allacci* [bd] presbiterorum *ThM* [be] Rainator *C2* [bf] Andriani *C2* [bg] diacone *Allacci* [bh] cardinales *Allacci* [bi] *gemitunctus om. C1,C2, C3, C4, Allacci, ThM* [bj] notarij eiusdem sedis *C3 et C4* [bk] *hic usque infra l. 121 p. 129 om. ThM* etc. ut in litteris Michaelis Palaelogi [bl] in deitatem trinitatem *C2, C3, C4* [bm] *om. C1, C2* [bn] a *P, 2028 et2041* [bo] *om. C3 et C4* [bp] et invisibilia *om. C1, C3 et C4* [bq] sancta *P, 2028 et 2073* [br] perfectum et plenum *C1, C2* [bs] Dei filium *C2, C3, C4* [bt] de *P, 2028, 2041, 2073* [bu] coeternam *ad. C2 postea caxavit* [bv] coomnipotentem *P, 2028, 2041, 2073;* eiusdem potentie *C1, C2, C3, C4* [bw] patri per omnia *C3 et C4* [bx] temporaliter *P, 2028, 2041, 2073* [by] natus *C3, C4 ;* conceptum de Spiritu Sancto natum ex *Allacci* [bz] *om. C2* [ca] *om. C1* [cb] rationabili *2041* [cc] corporalem *Allacci* [cd] fantasmaticum *P;* fantasticum *2028, 2041 et 2073* [ce] verum *Allacci* [cf] filium unicum *C2*

divina scilicet et humana naturis, sed[cg] in unius persone singularitate[ch] impassibilem et immortalem divinitate, sed in humanitate pro nobis et salute nostra[ci] passum vera carnis passione[cj], mortuum et sepultum, et descendisse ad inferos et tertia die resurrexisse a mortuis, vera carnis resurrectione, die quadragesimo post resurrectionem[ck], cum carne[cl] qua resurrexit et anima ascendisse ad[cm] celum et sedere ad dexteram patris[cn], inde venturum[co] iudicare vivos et mortuos et redditurum unicuique secundum opera sua sive bona fuerint, sive mala.

Credo etiam spiritum sanctum plenum et perfectum, verumque Deum[cp] ex patre et[cq] filio procedentem, coequalem, et[cr] coessentialem, et coomnipotentem, et coeternum per omnia patri et filio.

Credo hanc sanctam trinitatem, non tres deos, sed unum[cs] Deum omnipotentem eternum, invisibilem[ct] et[cu] incommutabilem.

Credo sanctam catholicam et apostolicam, unam esse[cv] veram Ecclesiam, in qua unum datur baptisma et vera[cw] omnium[cx] remissio peccatorum.

Credo veram resurrectionem eiusdem[cy] carnis, quam nunc gestamus, et vitam eternam.

Credo etiam novi et veteris testamenti, idest[cz] legis[da] et prophetarum et apostolorum, unum esse auctorem[db] Deum et Dominum omnipotentem.

Credo hanc esse veram fidem catholicam[dc] et quod hanc super dictis[dd] articulis tenet et predicat sacrosancta Romana Ecclesia, et propter[de] diversas hereses[df] a quibusdam ex ignorantia, et ab aliis ex malitia introductas, dicit et predicat || (2v) eos qui post baptismum in peccata[dg] labuntur non rebaptizandos, sed per veram penitentiam suorum posse consequi veniam peccatorum, quod si vere penitentes in caritate[dh] decesserint, ante quam dignis penitentie[di] fructibus de commissis satisfecerint et omissis[dj], eorum animas penis purgatoriis post mortem purgari et ad penarum huiusmodi[dk] alleviationem et liberationem[dl] prodesse eis fidelium vivorum suffragia[dm], scilicet[dn] sacrificia et orationes et elemosinas et alia officia pietatis que a fidelibus, pro aliis fidelibus[do] fieri consueverunt, secundum Ecclesie instituta.

Credo etiam illorum animas, qui post sacrum baptisma susceptum, nullam omnino peccati[dp] maculam incurrerunt, illas etiam que post contractam peccati maculam, vel in suis existentes[dq] corporibus, vel eisdem exute[dr], prout dictum est superius[ds] sunt purgate in celum mox recipi; illorum autem animas qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt[dt], mox in infernum descendere, penis tamen[du] disparibus puniendas. eadem[dv] sancta Romana Ecclesia credit et[dw] firmiter asseverat[dx] et quod nichilominus[dy] in die iudicii omnes homines ante tribunal Christi cum suis corporibus comparebunt, reddituri de factis propriis rationem.

[cg] *om. 2041* [ch] singularitate persone *Allacci* [ci] pro nostra salute *P, 2041 et 2073* [cj] passionis *C3* [ck] suam *add. C3 et C4* [cl] cum carne *om. C1, C2, C3, C4* [cm] in *P et 2041* [cn] Dei patris *Allacci* [co] venturos *C4* [cp] Deum verumque *C1, C2, C3, C4* [cq] *post* et *add.* ex *C1 et C2* [cr] *om. C2* [cs] unicum *2073* [ct] *om. C2* [cu] *om. C3 et C4* [cv] esse *post* Ecclesiam *C2* [cw] unam *C3 et C4* [cx] omnium *post* remissio *C1, C2, C3, C4* [cy] huius *2073 cf.* PIERALLI, Corrispondenza *(cit. n. 42), p. 343 n. 16* [cz] *om. P, 2028, 2041 et 2073* [da] et veteris et nove *ad. Allacci* [db] actorem *C2* [dc] *om. C1, C2* [dd] supradictis *C1, Allacci* [de] *om. C3 et C4* [df] diversos errores *P, 2028, 2041 et 2073* [dg] peccato *C3 et C4* [dh] charitate *C3, C4, Allacci* [di] penitentia *Allacci* [dj] obmissis *C2, C3, C4* [dk] huius *C2; om. C3, C4;* huiuscemodi *Allacci* [dl] penas huiusmodi relevandas *P et 2041* [dm] missarum *add. P, 2028, 2041 et 2073* [dn] *om. C1, C2* [do] pro aliis fidelibus *C2, C3, C4, om. C1* [dp] *om. C1, C3, C4* [dq] *pro* suis manentes *documento n. 1 (supra l. 31 p. 116)* [dr] corporibus vel eisdem exute *om. C2, C3, C4* [ds] superius dictum est *P, 2041 et 2073* [dt] descendunt *C2, C3, C4, C1 esp. et in* decedunt *corr.* [du] tamen penis *C2* [dv] *Cf.* PIERALLI, Corrispondenza *(cit. n. 42), p. 316 n. 38* [dw] predicat *ad. 2028* [dx] asserit *C1, C2, C3, C4* [dy] *post* iudicii *C1, C2, C3, C4*

Item credo sicut tenet etiam et docet eadem[dz] Ecclesia Romana[ea] septem esse sacramenta ecclesiastica[eb], unum scilicet baptisma, de quo dictum est supra. aliud est sacramentum confirmationis quod per manus impositionem[ec] episcopi conferunt crismando[ed] renatos. aliud est penitencia. aliud est eucharistia. aliud est[ee] sacramentum ordinis. aliud matrimonii. aliud est extrema unctio, que secundum doctrinam beati Jacobi[ef] infirmantibus exhibetur. sacramentum eucharistie ex azimo sacrificat[eg] Ecclesia Romana[eh] predicta tenens et docens, quod in ipso sacramento panis vere transmutatur[ei] in corpus et vinum in sanguinem domini nostri Jhesu Christi. de matrimonio vero tenet quod nec unus vir simul plures uxores nec una mulier simul habere permittitur plures viros. soluta vero lege matrimonii per mortem alterutrius coniugum[ej], secundas et tertias et deinceps[ek] nuptias successive licitas esse dicit, si impedimentum canonicum et causa alia non obsistat[el].

Ipsa quoque sacrosancta[em] Romana Ecclesia, summum[en] et plenum primatum et principatum super universam catholicam Ecclesiam obtinet, quem se[eo] ab ipso Domino, in beato Petro apostolorum principe seu vertice, cuius Romanus pontifex est successor, cum plena potestate[ep] recepisse veraciter et humiliter recognoscit, et sicut pre ceteris tenetur fidei veritatem defendere, sic et si que[eq] suborte fuerint de fide rationes, suo debent iudicio deffiniri, ad quam potest gravatus quilibet in negotiis[er] ad forum ecclesiasticum pertinentibus appellare, sed et in omnibus causis[es] ad examen ecclesiasticum spectantibus, ad ipsius potest recurri iudicium et eidem omnes Ecclesie sunt subiecte, ipsarumque episcopi[et] obedientiam et reverentiam sibi debent, apud quam[eu] sic plenitudo potestatis consistit, quod Ecclesias ceteras ad sollecitudinis partem admittit, quarum multas[ev], patriarchales precipue, diversis previlegiis eadem Romana Ecclesia honoravit, sua tamen ‖ (3r) preeccellenti[ew] dignitate et superioritate[ex], tam in generalibus conciliis, quam in quibuscumque aliis sempre salva.

Unde suprascriptam fidei veritatem, prout plene lecta est[ey] et fideliter exposita, veram, sanctam[ez] et orthodoxam fidem esse recognosco, eam accepto et corde ac ore[fa] profiteor, ipsamque, prout eam veraciter[fb] tenet et fideliter docet et predicat sacrosancta Romana Ecclesia, me inviolabiliter servaturum et in ea omni tempore perseveraturum nec ab ea ullo tempore recessurum[fc] seu quoquo modo deviaturum promitto[fd] et abrenuntio omni scismati.

Primatum quoque ipsius sacrosante Romane Ecclesie, prout in premissa serie continetur, ad ipsius Ecclesie obedientiam spontaneus veniens, fateor et recognosco, accepto ac sponte suscipio et me omnia premissa, tam circa fidei veritatem, quam circa dicte Ecclesie Romane[fe] primatum, et ipsorum recognitionem, acceptationem, susceptionem,

---

[dz] *in documento 1 (supra l. 34 p. 116) legitur* eadem Ecclesia Romana; *cf. Pieralli,* Corrispondenza *(cit. n. 42), p. 316 n. 38;* eadem sancta *Allacci* (eadem *om. C1, C2, C3, C4 sicut graeca versio cf. infra l. 101 p. 134)* [ea] Romana Ecclesia *P et 2041, C1,C2, C3, C4* [eb] Ecclesie sacramenta *Allacci* [ec] episcopi impositionem *C4* [ed] chrismando *C1, C3, C4* [ee] *om. C3, C4* [ef] *Cf. Iac. 5,14* [eg] conficit eadem *P, 2028, 2041 et 2073* [eh] Romana Ecclesia *P, 2028, 2041 et 2073* [ei] transubstantiatur *P, 2028, 2041 et 2073* [ej] coniugii *C3, C4* [ek] deinceps *om. C3, C4*; deinde *2028 et 2073* [el] et non obsistat vel alia causa *C3, C4* [em] sacramenta *C3, C4* [en] sumit *C3, C4* [eo] scilicet *Allacci* [ep] potestatis plenitudine *P, 2028, 2041 et 2073* [eq] quem *C3, C4* [er] causis *P* [es] caussis *C3, C4* [et] prelati *P, 2028, 2041 et 2073* [eu] quam *ad. man. post. C2* [ev] et *add. P, 2028, 2041 et 2073;* et *man. post. ad. in marg. in C2* [ew] prerogativa *P, 2028, 2041 et 2073;* precelenti *C2* [ex] *om. P, 2028, 2041 et 2073* [ey] plene lecta est] plena auctoritate *C3, C4* [ez] catholicam *add. P, 2028, 2041, 2073* [fa] ore ac corde *2028, 2041 et 2073* [fb] veraciter eam *C2, C3, ThM* [fc] discedere *2073* [fd] *man. post. a* permitto *corr. C2* [fe] *om. ThM, Allacci*

observantiam et perseverantiam servaturum, prestito corporali iuramento promitto et confirmo, sic me Deus adiuvet et hec sancta Dei evangelia[ff].

Quod si contra hec aliquid sentire, confiteri, aut[fg] alias agere presumpsero, me scismaticum et anathematizatum eo ipso recognosco et severitati sacrorum canonum subiacere. ad certitudinem igitur[fh] predictorum et cautelam maiorem, presens iuramentum misticum exposui[fi] instrumentum[fj] et bulla aurea munitum.

Scriptum in antiqua Roma, anno ab incarnatione Domini millesimo trecentesimo sexagesimo nono, indictione septima, die decima octava[fk] mensis octobris[113]. presentibus reverendo patre domino Paulo patriarcha Constantinopolitano et domino Nicolao Arenopolitano episcopo[fl], religioso viro fratre Antonio de Athenis, interpretibus ad premissa exponenda[fm], electis nostris reverendissimis cardinalibus, ad premissa auctorizantibus, dictoque imperatore[fn] ab ipsis ad osculum pacis recepto[fo], et gremio sacre Romane Ecclesie aggregantibus, ut vero catholico christiano. sumptum[fp] de registris papalibus.

[ff] evangelia Dei *C3, C4* [fg] aud *C3, C4* [fh] in *C2; om. C1, C3, C4* [fi] misticum exposui *om. Allacci, ThM* [fj] feci instrumentum *Allacci* [fk] *om. C2, ThM* [fl] et domino Nicolao Arenopolitano episcopo *om. ThM;* episcopo Arenopolitano *C1* [fm] expositis *Allacci* [fn] dictumque imperatorem *C4* [fo] receptum *C1* [fp] scriptum *C3, C4*

113. Vasiliev fa qui notare una differenza di data con l'originale, ma va caso mai supposto un errore del registratore, cf. *supra* p. 99 e n. 16.

Testo greco della seconda versione

Tradizione: *C1* = Vat. gr. *1091, f. 2r; 3r; 4r; 5r; 6r; 7r; 8r; 9r; 10r; 11r*; *C2* = Vat. gr. *793, f. 49r-54v*; *C3* = A. A. Arm. *I-XVIII, nº 387, f. 3v-5v*

Edizioni: *Allacci* = *Allacci,* De Ecclesiae Occidentalis et Orientalis perpetua consensione *(cit. n. 7), col. 848-852 / PG 154, col. 1298-1307; ThM* = *Theiner – Miklosich,* Monumenta *(cit. n. 7), p. 40-43.*

(2r) Ἐν ὀνόματι τοῦ Κυρίου. ἀμήν.

Γνωστὸν ἔστω πᾶσι τοῖς τὰ παρόντα γράμματα καὶ τὸ δημόσιον συμβόλαιον ὀψομένοις, ὅτι οἱ αἰδεσιμώτατοι πατέρες καὶ κύριοι Θεοῦ χάριτι, Γουλίερμος[fq] ἐπίσκοπος Ὀστιένσης, καὶ Μπερνάρδος[fr] τῆς Ἐκκλησίας τῶν Δώδεκα Ἀποστόλων, καὶ Φραντζίσκος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἁγίας Σαβίνης[fs], πρεσβύτεροι, καὶ Ῥαϊμοῦνδος τοῦ Ἁγίου Ἀδριανοῦ διάκονος, καρδινάλιοι, ἐπίτροποι ἐπὶ τὰ ὑποτεταγμένα ἀπὸ[ft] τοῦ αὐθέντου Οὐρβανοῦ πάπα[fu] πέμπτου ἀποταχθέντες[fv] γράμματα τοῦ αὐτοῦ ἀποστολικὰ ἰδίᾳ βούλλᾳ[fw] μολιβδίνῃ κατωχυρωμένα ἐν ταύτῃ τῇ ἑπομένῃ περιλήψει ἐδέξαντο·

Οὐρβανὸς ἐπίσκοπος, δοῦλος τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ, τῷ αἰδεσίμῳ ἀδελφῷ Γουλιέλμῳ[fx] ἐπισκόπῳ Ὀστιένσῃ, καὶ τοῖς ἀγαπητοῖς υἱοῖς Βερνάρδῳ[fy] τῆς Ἐκκλησίας τῶν Δώδεκα Ἀποστόλων καὶ Φραντζίσκῳ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἁγίας Σαβίνης πρεσβύτεροις καὶ Ῥαιμούνδῳ[114] *τοῦ Ἁγίου Ἀδριανοῦ διάκονῳ, σωτηρίαν καὶ ἀποστολικὴν εὐλογίαν.*

Ἐπειδὴ ὁ μεγαλοπρεπὴς καὶ περιφανὴς ἄρχων Ἰωάννης βασιλεὺς τῶν Γραικῶν νεωστὶ ἐξ εὐλαβείας καὶ ζεούσης ἀγάπης περὶ τὴν καθολικὴν πίστιν εἰς τὴν Μεγαλόπολιν[115] *παρεγένετο, τὴν ἁγίαν ἀποστολικὴν καθέδραν ἐπισκεψόμενος καὶ θεωρήσων καὶ τῇ διατάξει αὐτῆς καὶ τοῖς περὶ τὴν εἰρημένην πίστιν[fz] θεωρουμένοις προστάγμασιν[ga], ὡς υἱὸς τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας ἀϊδίως ὑποκεισόμενος, ἡμεῖς βουλόμενοι τὸν αὐτὸν βασιλέα ἐν τῇ πρώτῃ αὐτοῦ ὄψει καὶ ὑποδοχῇ, ὡς υἱὸν τῆς Ἐκκλησίας καὶ δὴ καὶ τοὺς ἄλλους Γραικοὺς κληρικούς τε καὶ μοναχούς, προεστῶτας καὶ λαϊκούς[gb] τοὺς αὐτῷ* || (3r) *συμπαραγενομένους, οἳ πρὸς ἕνωσιν τῆς αὐτῆς Ἐκκλησίας ἐλθεῖν ἐβουλήθησαν ἐν ἀσπασμῷ εἰρήνης καὶ ἄλλως πρεπόντως καὶ δικαίως ὑποδέχεσθαι καὶ τιμῇ συμφώνῳ τιμᾶν, ὁμολογίας[gc] τῆς ῥηθείσης πίστεως καὶ ὁρκωμοσίας[gd] προσληφθέντων κατὰ τὸν ὀφειλόμενον τύπον ἄλλοτε[ge] τοῦ τῆς λαμπρᾶς μνήμης Μιχαὴλ Παλαιολόγου βασιλέως τῶν Γραικῶν προηγησαμένου αὐτοῦ τοῦ[gf] βασιλέως ἐν ὁμοίῳ συμβάματι φυλαχθέντα περί τε τῆς ὑμετέρας[gg] εἰλικρινότητος πρὸς τὴν εἰρημένην πίστιν καὶ περίσκεψιν ταύτην, ἔχοντες ἐν Κυρίῳ πλῆρες θάρρος ὑμῖν καὶ ἑκάστοις ὑμῶν πλήρη παρέχομεν εὐπορίαν ἀποστολικῇ αὐθεντίᾳ τῇ δυνάμει τῶν παρόντων, ὥστε ὑποδέξασθαι ἡμετέρῳ ὀνόματι καὶ τῆς εἰρημένης Ἐκκλησίας ἀπὸ τῶν αὐτῶν, τοῦ τε βασιλέως καὶ τῶν ἄλλων*

[fq] Γουλίελμος *Allacci* [fr] Βερνάρδος *C2, Allacci* [fs] Σαβίνας *C1 ad. in interl.*; Σαβίνης *C2* [ft] ὑπό *C2, Allacci et PG* [fu] πάππα *C3, PG et ThM* [fv] ὑποταχθέντες *ThM* [fw] βούλλῃ *PG* [fx] Γουλίερμω *C1* [fy] Μπερνάρδος *C1 ThM* [fz] εἰρημένην πίστιν *in ras. C1* [ga] μασιν *in ras. C1* [gb] *in ras. C1* [gc] ὁμολογίᾳ *Allacci, ThM* [gd] ὁρκομοσίαν *C1 et C2* [ge] (ὑπό) *ad. ThM* [gf] *om. C3 et ThM* [gg] ἡμετέρας *Allacci*

114. Il prelato, qui chiamato Raimondo, viene poi detto Rinaldo *infra* l. 55. Cf. *supra* p. 101.
115. La traduzione del latino *Urbem* non è consueta.

Γραικῶν, κληρικῶν, μοναχῶν καὶ τῶν ὁποιουδήτινος ὄντως ἀξιώματος ταύτην τὴν ὁμολογίαν, τὴν ὁρκωμοσίαν, τὴν ἐξωμοσίαν[gh] *κατὰ*[gi] *τὸν περιεχόμενον τύπον ἐν τοῖς ἡμετέροις ἀποστολικοῖς γράμμασιν, ἅπερ ὑμῖν μετὰ τῶν παρόντων διαπέμπομεν, κἀκεῖθεν γενέσθαι συμβόλαια δημόσια καὶ γράμματα τῶν αὐτῶν τοῦ τε βασιλέως καὶ τῶν ἄλλων, οἳ ὁμολογήσουσι καὶ ἐξομόσονται, σιγίλλοις καὶ σημείῳ κατωχυρωμένα.*

Ἐδόθη ἐν τῷ Βιτερβίῳ[gj]*, νόννοις Ὀκτωβρίου, ἔτει ἑβδόμῳ τῆς ἀρχιερωσύνης ἡμῶν.*

Οἱ αὐτοὶ αἰδεσιμώτατοι πατέρες οἱ ἐπὶ τοῖς ἀναγεγραμμένοις ἀποτεταγμένοι[gk], ἐν τούτῳ τῷ μέρει ἑρμηνεῖς προσελάβοντο[gl] τὸν αἰδέσιμον πατέρα καὶ κύριον Παῦλον, Θεοῦ χάριτι πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως, || (4ʳ) καὶ τὸν ἀδελφὸν κύριον Νικόλαον ἐπίσκοπον Ἀρε<ι>νοπολιτάνον καὶ τὸν μοναχὸν ἄνδρα Ἀντώνιον ἐκ τῶν Ἀθηνῶν, τῆς τάξεως τῶν Φρεμενουρίων, εἰδότας ἑκατέραν γλῶσσαν, Λατίνων καὶ Γραικῶν, τήν τε κοινὴν καὶ τὴν γραμματικήν, οἵτινες ἑρμηνεῖς ἐν ταῖς χερσὶ τοῦ εἰρημένου αὐθέντου Φραντζίσκου καρδιναλίου ἀπὸ συναινέσεως τῶν εἰρημένων ἄλλων αὐθεντῶν καρδιναλίων, ἀναδεχομένου εἰς τὰ ἅγια τοῦ Θεοῦ εὐαγγέλια, ὤμοσαν πιστῶς ἀναφέρειν λατινικῇ[gm] γλώσσῃ τὰ ῥήματα τοῦ προειρημένου βασιλέως καὶ τῶν ἄλλων Γραικῶν τῶν μετὰ τοῦ βασιλέως ἐλθόντων καὶ ὁμολογίαν δοῦναι βουληθέντων. ἀλλ' ἰδοὺ καὶ ἡ τοῦ βασιλέως ὁμολογία·

Ἐν ὀνόματι τοῦ πατρός, καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. ἀμήν.

Ἐγὼ Ἰωάννης ἐν Χριστῷ[gn] τῷ Θεῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων ὁ Παλαιολόγος, φωτὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐλλαμφθεὶς[go] τῆς ἐμαυτοῦ ψυχῆς προνοούμενος, ἑκουσίως παρεγενόμην εἰς τὴν ἱερὰν πόλιν Ῥώμην, τὸν ἁγιώτατον πάππαν[gp] τὸν αὐθέντην Οὐρβανόν, θείᾳ προνοίᾳ πάππαν[gq] πέμπτον καὶ τὴν ἁγίαν ἀποστολικὴν καθέδραν ἐπισκεψόμενος καὶ θεωρήσων καὶ ἐν ταῖς χερσὶ τοῦ αὐτοῦ αὐθέντου πάππα[gr] ἢ ἑτέρου ἢ ἑτέρων ἀπ' αὐτοῦ ἐν τούτῳ τῷ μέρει ἀποταχθέντων ἐπιγνωσόμενος καὶ ὁμολογήσων[gs] τὴν καθολικὴν πίστιν, ἣν ἡ ἱεροαγία Ῥωμαϊκὴ Ἐκκλησία καὶ οἰκουμενικὴ ὁμολογεῖ, κρατεῖ καὶ διδάσκει, καὶ περὶ τὴν διηνεκῆ συντήρησιν τῆς αὐτῆς πίστεως τοῦ προρρηθέντος[gt] αὐθέντου πάππα[gu] καὶ τῶν αὐτοῦ διαδόχων Ῥωμαϊκῶν ἀρχιερέων τοῖς προστάγμασι πεπληρωμένως καὶ ἐμπράκτως || (5ʳ) ὑποκεισόμενος. καὶ διὰ τοῦτο ἐνώπιον ὑμῶν τῶν αἰδεσίμων πατέρων Γουλιέλμου[gv] ἐπισκόπου Ὀστιένσῃ, Βερνάρδου[gw] τῆς Ἐκκλησίας τῶν Δώδεκα Ἀποστόλων, καὶ Φραντζίσκου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἁγίας Σαβίνης[gx] πρεσβυτέρων, καὶ Ῥαινάλδου[gy] τοῦ Ἁγίου Ἀδριανοῦ διακόνου καρδιναλίων ἐπιτρόπων ἐπὶ τούτοις ἀπὸ τοῦ εἰρημένου αὐθέντου πάππα[gz] ἀποτεταγμένων, καὶ τοῦ αἰδεσίμου ἀνδρὸς τῆς αὐτῆς καθέδρας νοταρίου, καὶ μαρτύρων ὑποτεταγμένων, αὐτοπροσώπως κατασταθείς, ὁμολογῶ καὶ πιστεύω τὴν ἁγίαν τριάδα, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα[ha], ἕνα Θεὸν παντοδύναμον, ὅλην τε ἐν θεότητι τὴν τριάδα, ὁμοῦπαρκτον, καὶ ὁμοούσιον, συναΐδιον, καὶ παντοκράτορα, μιᾶς θελήσεως καὶ ἐξουσίας καὶ μεγαλειότητος, πάσης κτίσεως ποιητήν, ἐξ οὗ τὰ πάντα, δι' οὗ τὰ πάντα, τὰ ἐν οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, ὁρατά, σωματικὰ καὶ νοερά.

Ἔτι πιστεύω ἕκαστον ἐν τῇ τριάδι πρόσωπον, ἕνα ἀληθῆ Θεόν, τέλειον καὶ πλήρη.

[gh] τὴν ἐξωμοσίαν *om. Allacci* [gi] κατά *om. C3* [gj] Βιτέρμῳ *C1 et man. post. corr.* μ / β; Βιτερβίμῳ *C3*; Βιτέρβῳ *ThM* [gk] *i. m. in interl. prima* ε *corr. in* ἐπιτεταγμένοι *C3* [gl] ἐλάβοντο *C3 et ThM* [gm] Λαττινικὴ *C1 et man. post. corr.* [gn] ἐν Χριστῷ *om. C3* [go] ἐλαμφεὶς *C1 et i. m. corr. in interl.* ἐλλαμφεὶς [gp] πάπαν *C1, C3, ThM* [gq] πάπαν *C1, C3, ThM* [gr] πάπα *C1, C3, ThM* [gs] ὁμολογήσαν *Allacci* [gt] προρηθέντος *C1 et postea i. m. in interl.* ρ *ad.* [gu] πάπα *C1,C3, ThM* [gv] Γουλίερμου *C1 et C3, ThM* [gw] Μπερνάρδου *C1, ThM* [gx] Σαβίνας *C1, ThM* [gy] Ραινάρδου *C1, C2 et C3, ThM*; Ραιμούνδου *Allacci et PG* [gz] πάπα *C2, ThM* [ha] *ThM om. usque ad l. 127 p. 134 infra*

Πιστεύω αὐτὸν τὸν τοῦ Θεοῦ υἱόν, τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, τὸν αἰωνίως ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα[hb], ὁμοούσιον, μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς δυνάμεως καὶ ταὐτὸν κατὰ πάντα τῷ[hc] πατρὶ ἐν τῇ[hd] θεότητι, ἐν χρόνῳ γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου, καὶ Μαρίας τῆς παρθένου μετὰ ψυχῆς λογικῆς, δύο γεννήσεις ἔχοντα, μίαν ἐκ τοῦ πατρὸς αἰώνιον, ἑτέραν ἐκ τῆς μητρὸς χρονικήν· Θεὸν ἀληθινὸν καὶ ἄνθρωπον ἀληθινόν, ἴδιον ἐν ἑκατέρᾳ φύσει καὶ τέλειον, οὐ χάριτι || (6r) οὐδὲ κατὰ φαντασίαν, ἀλλ' ἀληθῆ καὶ ἕνα υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἐν δύο[he] φύσεσι, καὶ ἐκ δύο, τῆς θείας καὶ ἀνθρωπίνης φύσεως, ἀλλ' ἐν ἑνότητι ἑνὸς προσώπου, ἀπαθῆ μὲν καὶ ἀθάνατον τῇ θεότητι, ἀλλ' ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ ὑπὲρ ἡμῶν καὶ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας παθόντα ἀληθεῖ πάθει σαρκός, νεκρωθέντα καὶ ταφέντα καὶ καταβάντα εἰς τὸν Ἅιδην καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἀπὸ τῶν νεκρῶν ἀληθεῖ σαρκὸς ἀναστάσει καὶ ἡμέρᾳ[hf] τεσσαρακοστῇ μετὰ τὴν ἀνάστασιν, καθ' ἣν ἀνέστη[hg], ἀνελθόντα εἰς τὸν οὐρανόν καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός, ὅθεν ἐλεύσεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, ἀποδώσων ἑνὶ ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, εἴτε ἀγαθὰ ἐγένοντο εἴτε κακά.

Πιστεύω καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον πλήρη καὶ τέλειον Θεὸν ἀληθινὸν, ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ ἐκπορευόμενον, ταὐτὸν καὶ ὁμούπαρκτον καὶ ὁμοδύναμον καὶ συναΐδιον κατὰ πάντα πατρὶ καὶ υἱῷ.

Πιστεύω ταύτην τὴν ἁγίαν τριάδα οὐ τρεῖς εἶναι θεούς, ἀλλ' ἕνα Θεὸν παντοκράτορα, αἰώνιον, ἀόρατον, ἀναλλοίωτον.

Πιστεύω τὴν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν μίαν ἀληθῆ εἶναι Ἐκκλησίαν, ἐν ᾗ ἓν δίδοται βάπτισμα καὶ ἀληθὴς ἄφεσις πάντων τῶν ἁμαρτημάτων.

Πιστεύω ἀληθῆ ἀνάστασιν τῆς αὐτῆς σαρκός, ἣν νῦν φέρομεν, καὶ ζωὴν αἰώνιον.

Πιστεύω καὶ τῆς νέας καὶ παλαιᾶς διαθήκης, τουτέστι τοῦ νόμου, τῶν προφητῶν, καὶ τῶν ἀποστόλων, ἕνα εἶναι ἀρχηγὸν Θεὸν καὶ[hh] Κύριον παντοκράτορα.

Πιστεύω ταύτην εἶναι || (7r) ἀληθῆ πίστιν καὶ ὅτι ταύτην ἐπὶ τοῖς εἰρημένοις ἄρθροις κρατεῖ καὶ διδάσκει ἡ ἱεροαγία Ῥωμαϊκὴ Ἐκκλησία καὶ διὰ διαφόρους αἱρέσεις, ἀπὸ τινων μὲν ἐξ ἀγνοίας, ἀπ' ἄλλων δὲ ἐκ πονηρίας ἐπεισαχθείσας, λέγει καὶ κηρύττει τοὺς μετὰ τὸ βάπτισμα ἐν ἁμαρτήμασιν ὀλισθήσαντας οὐ[hi] ὀφείλειν ἀναβαπτίζεσθαι, ἀλλὰ δι' ἀληθοῦς μετανοίας τῶν ἰδίων πλημμελημάτων[hj] δύνασθαι συγγνώμης τῶν ἑαυτῶν ἁμαρτημάτων ἐπιτυχεῖν[hk]· ὅτι εἴ γε κατὰ ἀλήθειαν μετανοήσαντες μετὰ ἀγάπης μετέστησαν πρὸ τοῦ ἱκανοποιῆσαι καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας ἕνεκα τῶν πλημμεληθέντων αὐτοῖς τὰς ψυχὰς αὐτῶν ποιναῖς καθαρτηρίοις μετὰ θάνατον καθαίρεσθαι, καὶ πρὸς ἀνακουφισμόν, καὶ[hl] ἐλευθερίαν τῶν τοιούτων ποινῶν λυσιτελεῖν αὐτοῖς τὰ βοηθήματα τῶν ζώντων πιστῶν, ἀναφοράς, προσευχὰς καὶ ἐλεημοσύνας καὶ τὰ ἄλλα ἔργα τῆς εὐσπλαγχνίας τὰ παρὰ τῶν πιστῶν γίνεσθαι εἰωθότα κατὰ τὴν τῆς Ἐκκλησίας νομοθεσίαν.

Πιστεύω καὶ τὰς ψυχὰς τῶν μετὰ τὸ ἱερὸν βάπτισμα εἰς οὐδένα ὅλως μολυσμὸν ἐμπεσόντων, τῶν τε μετὰ τὸν προστριβέντα ἑαυτοῖς ἀπὸ τῶν ἁμαρτημάτων ῥύπον[hm] ἢ ἐν αὐτοῖς ὄντων, ὡς προδεδήλωται, καθαρθείσας εἰς οὐρανὸν εὐθὺς ἀναλαμβάνεσθαι· τὰς δὲ ψυχὰς τῶν ἐν θανασίμῳ ἁμαρτήματι ἢ μετὰ μόνου τοῦ προγονίου μεθισταμένων καταβαίνειν εὐθὺς εἰς τὸν Ἅιδην· οὕτω μέντοι, καθὼς ἡ αὐτὴ ἁγία Ῥωμαϊκὴ Ἐκκλησία πιστεύει καὶ βεβαίως ἰσχυρίζεται, ὡς διαφόροις κολάσεσι κολασθησομένας· καὶ ὅτι οὐδὲν ἧττον ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως πάντες ἄνθρωποι || (8r) πρὸ τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ μετὰ τῶν ἰδίων σωμάτων ἐμφανισθήσονται ἀποδώσοντες περὶ τῶν ἰδίων ἔργων λόγον.

[hb] γεννηθέντα *post* αἰώνως *pos. C1* [hc] *om. C1* [hd] *om. C1* [he] δυσί *C3* [hf] *in interl. ad. C1* [hg] καθ' ἣν ἀνέστη *C1 in ras.; man. post. in marg. ad.* σάρκα καὶ ψυχήν *C3* [hh] καὶ *om. PG* [hi] ὀκ (*sic!*) *C1* [hj] *in ras. C1* [hk] δύνασθαι – ἐπιτυχεῖν *om. C3* [hl] *in ras. C1* [hm] ῥόπον *Allacci*

Ἔτι πιστεύω καθὼς κρατεῖ καὶ διδάσκει ἡ ἁγία Ῥωμαϊκὴ Ἐκκλησία ἑπτὰ εἶναι τὰ ἐκκλησιαστικὰ μυστήρια, ἓν δηλονότι τὸ βάπτισμα, περὶ οὗ δεδήλωται. ἄλλο μυστήριον τοῦ χρίσματος τοῦ ἁγίου μύρου, ὃ δι' ἐπιθέσεως τῶν τοῦ ἐπισκόπου χειρῶν, χρίοντος τοὺς ἀναγεννωμένους ἐπιδίδοται. ἄλλο ἐστὶν ἡ μετάνοια. ἄλλο ἐστὶν ἡ εὐχαριστία. ἄλλο ἐστι τὸ μυστήριον τῆς τάξεως, ἤτοι τῶν χειροτονιῶν. ἄλλο τὸ τοῦ γάμου. ἄλλο τὸ τελευταῖον χρίσμα, ἤγουν τὸ εὐχέλαιον, ὃ κατὰ τὴν διδασκαλίαν τοῦ μακαρίου Ἰακώβου τοῖς ἀσθενοῦσι παρέχεται. τὸ μυστήριον τῆς εὐχαριστίας ἐξ ἀζύμου θυσιάζει ἡ προειρημένη Ῥωμαϊκὴ Ἐκκλησία κρατοῦσα καὶ διδάσκουσα, ὅτι ἐν αὐτῷ τῷ μυστηρίῳ ὁ ἄρτος[hn] ἀληθῶς μεταβάλλεται εἰς σῶμα καὶ ὁ οἶνος εἰς αἷμα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. περὶ τοῦ γάμου δὲ κρατεῖ, ὅτι οὔτε εἷς ἀνὴρ ὁμοῦ πλείους γυναῖκας οὔτε μία γυνὴ ὁμοῦ ἔχειν συγχωρεῖται πλείους ἄνδρας· ἀπολυθεῖσα δὲ τοῦ γαμικοῦ νόμου διὰ θάνατον ἑτέρας συζυγίας, δεύτερον καὶ τρίτον γάμον κατὰ διαδοχὴν ἑξῆς συγκεχωρεῖσθαι φησί, μόνον εἰ ἐμπόδισμα παρατηρήσεως ἄξιον καὶ ἄλλη αἰτία οὐκ ἐναντιοῦται.

Καὶ δὴ καὶ αὐτὴ ἡ ἱεροαγία Ῥωμαϊκὴ Ἐκκλησία ἄκρον καὶ πλῆρες πρωτεῖον, καὶ ἀρχὴν ἐπὶ πᾶσαν τὴν καθολικὴν Ἐκκλησίαν κατέχει.

Ὃ δὴ πρωτεῖον ἀπ' αὐτοῦ τοῦ Κυρίου ἐν τῷ μακαριωτάτῳ[ho] Πέτρῳ[hp] || (9r) τῶν ἀποστόλων ἄρχοντι ἢ κορυφαίῳ, οὗ ὁ τῆς Ῥώμης ἀρχιερεύς ἐστι διάδοχος μετὰ πλήρους τῆς ἐξουσίας, εἰληφέναι ἀληθῶς καὶ ταπεινῶς ἐπιγινώσκει. καὶ ὥσπερ παρὰ τοὺς λοιποὺς κρατεῖται τὴν τῆς πίστεως ἀλήθειαν ἐκδικεῖν, οὕτως[hq] καὶ εἴ τινες λόγοι περὶ τῆς πίστεως ἀνεφύησαν κατὰ τὴν αὐτοῦ κρίσιν ὀφείλουσιν τὸν ὁρισμὸν τῆς ἀποφάσεως ἐπιδέχεσθαι· πρὸς ἣν Ἐκκλησίαν ἕκαστος βαρυνόμενος ἐν πράγμασιν εἰς ἐκκλησιαστικὴν ἀνήκουσι κρίσιν, ἔφεσιν δύναται ποιεῖν. καὶ μέντοι καὶ ἐν πάσαις ταῖς ὑποθέσεσι, ταῖς εἰς βάσανον ἐκκλησιαστικὴν ἀφορῶσιν εἰς τὴν αὐτῆς κρίσιν ἀνατρέχειν δύναται. καὶ ταύτῃ πᾶσαι αἱ Ἐκκλησίαι ὑπόκεινται καὶ οἱ αὐτῶν ἐπίσκοποι ὑποταγὴν καὶ αἰδῶ αὐτῇ ὀφείλουσι. παρ' ᾗ καὶ ἀφ' ἧς οὕτω πλήρωμα ἐξουσίας ἐστίν, ὥστε τὰς λοιπὰς Ἐκκλησίας εἰς ἐρημίας μέρος παραλαμβάνει, ὧν πολλὰς πατριαρχείας εἶναι ἐξόχως δωρεαστικοῖς δικαιώμασιν ἡ αὐτὴ Ἐκκλησία Ῥωμαϊκὴ ἐτίμησε, τῆς ἑαυτῆς μέντοι ὑπερεχούσης ἀξίας καὶ τοῦ ὑπεραναβεβηκότος ἔν τε ταῖς καθολικαῖς συνόδοις, καὶ ἐν ὁποίοις δήποτε ἄλλοις ἀεί φυλασσομένων.

Ὅθεν τὴν ἀναγεγραμμένην τῆς πίστεως ἀλήθειαν, ὡς πληρούντως[hr] ἔχουσαν καὶ πιστῶς ἐκτεθεῖσαν, ἀληθῆ, ἁγίαν καὶ ὀρθόδοξον πίστιν εἶναι ἐπιγινώσκω· ταύτην ἀποδέχομαι, καὶ καρδίᾳ καὶ στόματι ὁμολογῶ καὶ ἐφ' ὅσον αὐτὴν ἀληθῶς αὐτὴν[hs] κρατεῖ καὶ πιστῶς διδάσκει καὶ κηρύττει ἡ ἱεροαγία Ῥωμαϊκὴ Ἐκκλησία, ἐμαυτὸν ἀμολύντως φυλάξειν καὶ ἐν αὐτῇ πάντα χρόνον διατελέσειν[ht] καὶ ἀπ' αὐτῆς ἐν οὐδενὶ καιρῷ ἀναχωρήσειν, || (10r) ἤ τινι τρόπῳ παρεγκλῖναι ὑπισχνέομαι[hu] καὶ ἐξόμνυμαι πᾶν σχίσμα.

Καὶ τὸ πρωτεῖον αὐτῆς τῆς ἱεροαγίας Ῥωμαϊκῆς Ἐκκλησίας, ὡς ἐν τῇ προδηλωθείσῃ ὑφῇ περιέχεται, εἰς τὴν ὑποταγὴν τῆς αὐτῆς Ἐκκλησίας ἐρχόμενος ἑκουσίως ὁμολογῶ καὶ ἐπιγινώσκω, ἀποδέχομαι καὶ ἑκουσίως ὑποδέχομαι καὶ τὰ ἀνατεταγμένα[hv] πάντα, ὅσα περὶ τὴν τῆς πίστεως ἀλήθειαν καὶ ὅσα περὶ τὸ πρωτεῖον τῆς εἰρημένης Ῥωμαϊκῆς Ἐκκλησίας, τούτων τὴν ἐπίγνωσιν, τὴν ἀποδοχήν, τὴν ὑποδοχήν, τὴν συντήρησιν καὶ[hw] τὴν διαμονὴν ἐμαυτὸν διατηρήσειν καὶ φυλάξειν δοθέντος πραγματικοῦ ὅρκου, ὑπόσχομαι καὶ ἐπιβεβαιῶ· οὕτω μοι[hx] βοηθήσειεν[hy] ὁ Θεὸς καὶ ταῦτα τὰ ἅγια τοῦ Θεοῦ εὐαγγέλια.

[hn] *om. C3* [ho] μακαρίῳ *C3* [hp] *om. Allacci et PG* [hq] οὔτω *C3* [hr] πληροέντως *C3 et ThM* [hs] *om. C3, Allacci et PG* [ht] καὶ ἐν αὐτῇ πάντα χρόνον διατελέσειν *ad. in inter. ab man. post. in C1* [hu] παραχωρῶ *C2; man. post. in interl. corr.* παραχωρῶ *in* ὑπισχνέομαι *C1* [hv] ἀναγεγραμμένα *ThM* [hw] *om. C3, Allacci et PG* [hx] οὔτως με *C3* [hy] βοηθήσει *ThM*

Ὅτι ἐὰν κατὰ τούτων τι φρονῆσαι ἢ ὁμολογῆσαι ἢ ἄλλως ποιῆσαι τολμήσω, ποιήσω[hz] ἐμαυτὸν σχισματικὸν καὶ αὐτῷ τούτῳ ἀνατεθεματισμένον εἶναι ἐπιγινώσκω καὶ τῇ ἀποτομίᾳ καὶ τῇ αὐστηρότητι τῶν ἁγίων κανόνων ὑποκεῖσθαι.

Εἰς ἀσφάλειαν τῶν προειρημένων καὶ φυλακὴν μείζονα τὸ παρὸν ὁρκωμοτικὸν μυστικὸν ἐξεθέμεθα συμβόλαιον καὶ βούλλᾳ χρυσῇ κατωχυρωμένον. ἐγράφη ἐν τῇ παλαιᾷ Ῥώμῃ ἔτει ἀπὸ τῆς τοῦ Κυρίου σαρκώσεως χιλιοστῷ τριακοσιοστῷ ἑξηκοστῷ ἐνάτῳ, ἰνδικτιῶνος ἑβδόμης, ἡμέρᾳ δεκάτῃ τοῦ Ὀκτωβρίου μηνός, παρόντος τοῦ αἰδεσίμου πατρὸς τοῦ κυρίου[ia] Παύλου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, τοῦ κυρίου Νικολάου ἐπισκόπου Ἀρεινοπολιτάνου καὶ τοῦ εὐλαβοῦς || (11ʳ) ἀνδρὸς τοῦ μοναχοῦ[ib] Ἀντωνίου ἐκ τῶν Ἀθηνῶν πρὸς τὸ τὰ ἀνατεταγμένα ἑρμηνεῦσαι καὶ ἐκτεθῆναι ἐκλεγέντων τῶν αἰδεσιμωτάτων πατέρων τῶν κυρίων καρδιναλίων ἐπιτρόπων καὶ τούτων αὐτῶν τῶν ῥηθέντων κυρίων καρδιναλίων[ic] τὸ κῦρος ἐπιδιδόντων, τόν τε εἰρημένον βασιλέα ἐν ἀσπασμῷ εἰρήνης προσδεχομένων καὶ τῷ κόλπῳ τῆς ἁγίας Ῥωμαϊκῆς Ἐκκλησίας ἐπισυναγόντων, ὡς ἀληθῆ καθολικὸν Χριστιανόν.

Εἴληπται ἐκ τῶν παππικῶν κωδίκων.

[hz] *om. C1,C2,C3 et ThM*   [ia] Νικολάου *scr. et postea caxavit C3*   [ib] *man. post. ad* μοναχοῦ *supra lineam;* ἀδελφοῦ *C3*   [ic] καρδηναλίων *C2*

Appendice

L'imperatore Giovanni <V> Paleologo conferma solennemente la sua professione di fede emessa nelle mani dei delegati da papa Urbano V, il cardinale vescovo Guglielmo di Ostia, il cardinale prete Bernardo della Chiesa dei dodici Apostoli, Francesco di Santa Sabina e il cardinale diacono Rinaldo di Sant'Adriano. Chiarisce espressamente che per Chiesa cattolica si deve intendere la Chiesa di Roma.

Roma, 1370 gennaio

Datum Rome die mensis januarii, anno na|tivitatis Domini millesimo trecentesimo septuagesimo, indictione octava, pontificatus dicti domini pape anno octavo (*l. 8-9*).

Tradizione: A. A. Arm. *I-XVIII, n° 395 (= A) originale latino con firma rossa imperiale;* Reg. Aven. *169, f. 541r (= B). Contrariamente alle regole di edizione di riferimento verrà qui collazionata anche la registrazione contenuta in B, in quanto ci sembra possa meglio aiutare a valutare errori contenuti nelle edizioni (cfr.* infra*).*

Documenti menzionati o inserti: publicum instrumentum nostra propria manu subscriptum (*l. 4-5, cf. doc. 1* supra).

Caratteri estrinseci dell'originale latino: *ASV* A. A. Arm. *I-XVIII, n° 395* (pl. V): – Materia scrittoria: *pergamena di buona fattura, ben ripulita. Il documento presenta alcune piccole macchie violacee soprattutto nella parte superiore esterna. In corrispondenza delle linee di piegatura della pergamena (pieghe di conservazione archivistica) si trovano alcuni fori che comportano le lacune testuali indicate dalle integrazioni nell'edizione.* – Dimensioni: *450 × 193 mm. Il risvolto della plica misura 23 mm.* – Rigatura: *le righe sono state eseguite a secco, direttamente sul lato carne. Oltre alle rettrici ed alle due linee verticali di giustificazione non si hanno altre linee supplementari. Le linee rettrici sono 9. La scrittura inizia sotto la prima riga.* – Inchiostro: *il documento è vergato con inchiostro marrone chiaro. La firma dell'imperatore è invece, come di consueto, rosso color cinabro.* – Scrittura: *come nella pergamena precedente ci troviamo anche qui di fronte ad una minuscola cancelleresca d'epoca. Anche in questo caso abbiamo una scrittura regolare caratterizzata da un tratteggio fluido, dal* ductus *corsivo, dalla presenza di legamenti sinistrogiri, dall'uso di svolazzi, code ornamentali, «bandiere» di forma triangolare a completamento delle aste, dall'estensione notevole e dalla forma ricurva dei segni abbreviativi. Rispetto alla mano di Nicola de Romanis lo scriba di questo documento predilige un modulo delle lettere più sviluppato in altezza e rettangolare. Anche qui tra le forme caratteristiche possiamo indicare la d, con largo occhiello richiuso a bandiera e duplice tratteggio (e.g.* moderator *l. 1), la b e la l con ampie anse triangolari in alto (e.g.* Sabine *l. 3 e* tollendam *l. 6) ed il raddoppiamento delle aste di f ed s (e.g.* professionem *l. 2).*

– Sigillo (pl. IVb): *in oro giallo lucente mm. 32-33 di diametro, con spessore mm. 0,5-1 e di grammi 8 di peso. Il sigillo in buono stato ha le medesime caratteristiche di quello prima presentato e proviene da una stessa matrice e ha quindi legende e figure identiche. È appeso a un cordoncino di fili di cotone blu brillante di restauro. Sulla plica si intravedono dei resti di fila di seta blu scuro*[116]. – Decorazione: *l'unico elemento decorativo che presenta questa*

116. Il sigillo è descritto in Schlumberger, *Bulles d'or* (cit. p. 113 n. 89), tav. IV; Sella, *Bolle d'oro* (cit. p. 113 n. 89), p. 53, n° 20 (con l'avvertenza di quanto detto *supra* n. 89) e Martini, *Sigilli* (cit. p. 113 n. 89), p. 222, n° 18B.

pergamena è la lettera N *di* nos *e la lettera I iniziale del nome dell'imperatore* (Iohannes). *Le due lettere sono state eseguite con lo stesso inchiostro del testo. La lettera* n *reca un tratto bianco in negativo, sul fondo della pergamena, sia nell'asta verticale che nel tratto obliquo laterale ed è coronata con uno svolazzo alla base che lega con la lettera* o *di* nos.

NOTE DORSALI DELL'ORIGINALE *ASV* A. A. Arm. *I-XVIII, n° 395 (= A) sul lato sinistro del verso della pergamena è stato scritto perpendicolarmente:* Arm. 2 caps. 2 n. 9. Professio fidei catholice per Johan(nem) Paleologum | Grecor(um) imper(atorem) emissa in 1370 tempore Urb(ani) V | 26.

Sul lato destro del verso della pergamena in senso orizzontale leggiamo una nota di mano di Nicola Casulano: A 61. *Tale segnatura rimanda all'attuale indice 15 dell'ASV dove al f.* 13^{v} *leggiamo:* fides sub bulla aurea quod Iohannes Palleologus imp(er)atoris fecit p(ro)fessionem Rome | fidei christiane signata A 61. *Sotto questa segnatura si trova un regesto di mano quasi coeva al documento che recita:* l(itte)ra d(omi)ni Jo(hannis) imperatoris Romeor(um) et moderator Paleologus | Rome de mense Ianuarii anni m(illesimo) tr(ecentesimo) s(exagesimo) n(ono) indictione VIII pontif(ictus) d(omini) Urbani V cora(m) certis d(omi)nis cardinalib(us) fuit p(ro)fessus fidem catho|licam (et) se credere (et) intellig(er)e Romana(m) Ecc(le)siam (et) ar(ticu)los fidei videl(icet) | credo ha(n)c e(ss)e vera(m) fidem catho(li)cam etc. et sub bulla aurea. *Al centro della pergamena, sempre sul verso, leggiamo una nota attribuibile alla mano di Zenobi Acciaiuoli:* in tertio volumine a fol(io) 197[117]. *Tale nota rimanda alla raccolta dei* Previlegia Romanae Ecclesiae *del Platina oggi all'ASV con segnatura* A. A. Arm. *I-XVIII, n° 1288-1290 dove nel volume 1290 f.* 197^{v}*-*198^{r} *(vecchia numerazione corrispondente agli attuali* 204^{v}*-*205^{r}*) troviamo la copia del nostro testo. Segue, sempre nella raccolta del Platina, una nota dello scrittore e segretario della Camera apostolica Giovanni da Gerona*[118]*:* collationat(a) cum sua bulla aurea subsc(ri)pta l(itte)ris rubeis manu d(omi)ni J(ohanni) imp(er)atoris p(er) me | Johannem Gerone cam(er)e ap(osto)lice notarium et concordat.

EDIZIONI: *RINALDI,* Annales ecclesiastici, *7 (cit. n. 6), a. 1370, n° 1 (basato sulla copia contenuta nella raccolta di Platina e pertanto qui non collazionato); TĂUTU,* Acta Urbani V *(cit. n. 23), n° 181, p. 308-309 (basato solo su B anche se cita gli altri testimoni); THEINER – MIKLOSICH,* Monumenta *(cit. n. 7), n° X, p. 43; LAMPROS, 'Αυτοκρατόρων τοῦ Βυζαντίου χρυσόβουλλα (cit. n. 8), n° 13, p. 253-254.*

REGESTI: *DÖLGER,* Regesten 5, *n° 3126.*

117. Su Zenobi Acciaiuoli, cf. *supra* p. 98-99.

118. Fu *scriptor* e *secretarius* della Camera apostolica negli anni 1478-1485, cf. *Schedario Baumgarten* (cit. n. 38), IV, p. 579.

Nos[a] Iohannes[b] in Ch(rist)o Deo fidelis imp(er)ator ac Romeor(um) moderator Paleologus notum facimus univ(er)sis p(rese)ntes li(tter)as inspectu(r)is, q(uo)d cum die decimaoctava |⌊2⌉ m(en)s(is) octobris p(ro)xim(e)[c] p(re)[teriti][d] in sacra Urbe Roma fecerim(us)[e] p(ro)fessione(m) catholice fidei p(er) revere(n)dissimos patres d(o[mi)nos][f] Guill(elmu)m ep(iscop)um Ostien(sem) et B(er)nardum |⌊3⌉ basilice XII ap(osto)lor(um) ac Franciscum t(i)t(uli) S(an)c(t)e Sabine p(res)b(ite)ros et Raynaldum S(an)c(t)i Adriani diaconu(m) cardinales[119], p(er) sanctissim(um) patre(m), d(o)m(i)nu(m) Urbanu(m) |⌊4⌉ divina p(ro)videntia papa(m) V, ad hoc sp(eci)al(ite)r deputatos, nob(is) exhibita(m)[g], sponte fecerim(us), sub c(er)ta forma, p(ro)ut apparet inde[h] publicu(m) instrum(en)tum n(ost)ra[i] p(ro)p(ri)a manu |⌊5⌉ s[ubs]criptum[j] n(ost)raq(ue) bulla aurea (com)munitum, et in eadem professione [int](er)[k] alia conti[n]eat(ur)[l] tal(is) articul(i)s v(idelicet), credo hanc e(ss)e vera(m) fidem catholica(m) (et) q(uo)d ha(n)c sup(er) |⌊6⌉ d(i)c(ti)s a(r)ticulis tenet (et) p(re)dicat sacros(an)c(t)a Roman(a) Ecc(lesi)a (etc.), dicimus ad omne(m) ambiguitate(m) tollendam, nos credere (et) intelligere Roman(am) Ecc(lesi)am, cui nunc p(re)est p(re)fa|⌊7⌉tus d(omi)nus p(a)p(a) et sui predecessores Roman(i) pontifices p(re)fueru(n)t, p(ro)ut credun[t et][m] intelligu(n)t catholici ch(risti)ani in occidentis p(ar)tib(us) (con)stituti. in cui(us) rei testimonium |⌊8⌉ p(re)sentes l(itte)ras n(ost)re auree bulle munimine fecim(us) (com)muniri (et) nos hic n(ost)ra manu subscripsim(us), ut est moris[n].

Dat(um) Rome die [o] m(en)s(is) januarii, anno na|⌊9⌉tivitatis D(omi)ni mill(esim)o trecentesimo septuagesimo, indictio(n)e octava, pontificat(us) d(i)c(t)i d(omi)ni pape anno octavo.

+ Ἰω(άννης) ἐν Χ(ριστ)ῷ τῷ Θ(ε)ῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαί(ων) ὁ Παλαιολόγος +

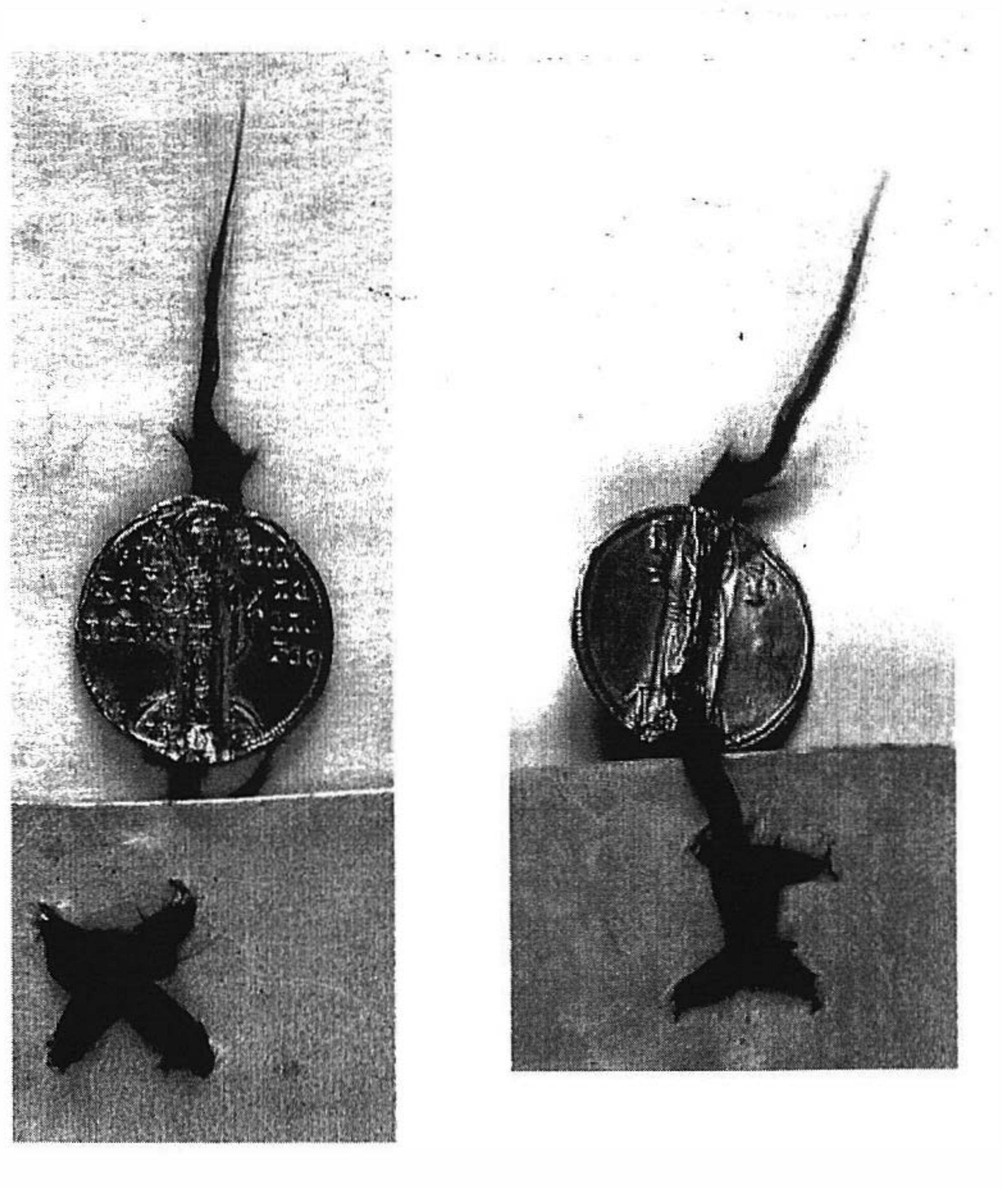
[a] N *grossata* [b] I *grossata* [c] proximi *Tăutu* [d] *lacunae propter lacerationem membranae hic et alioquin cum [ ] indicatae. Cum B suppl.* [e] fecimus *Tăutu* [f] *lacuna propter lacerationem membranae [ ] indicata. Cum B suppl.* [g] exhibita *Tăutu* [h] per *Lampros* [i] nostre *Tăutu* [j] *lacuna propter lacerationem membranae [ ] indicata. Cum B suppl.* [k] *lacuna propter lacerationem membranae [ ] indicata. Cum B suppl.* [l] *lacuna propter lacerationem membranae [ ] indicata. Cum B suppl.* [m] *lacuna propter lacerationem membranae [ ] indicata. Cum B suppl.* [n] modis *Tăutu* [o] *spatium vacuum in originale*

119. Per questi personaggi si rimanda alle note contenute *supra*, p. 101 e 102.

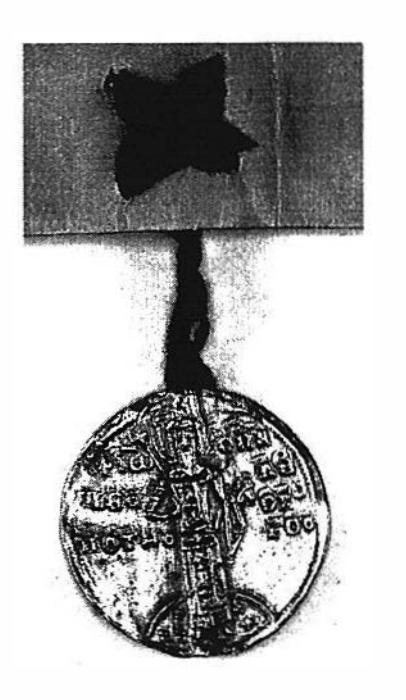
Pl. I – Originale della professione di fede di Giovanni V Paleologo (18 ottobre 1369), parte latina tratta da ASV A. A. Arm. *I-XVIII, n. 401.*

Pl. II – Originale della professione di fede di Giovanni V Paleologo (18 ottobre 1369), parte greca tratta da ASV A. A. Arm. I-XVIII, n. 401.

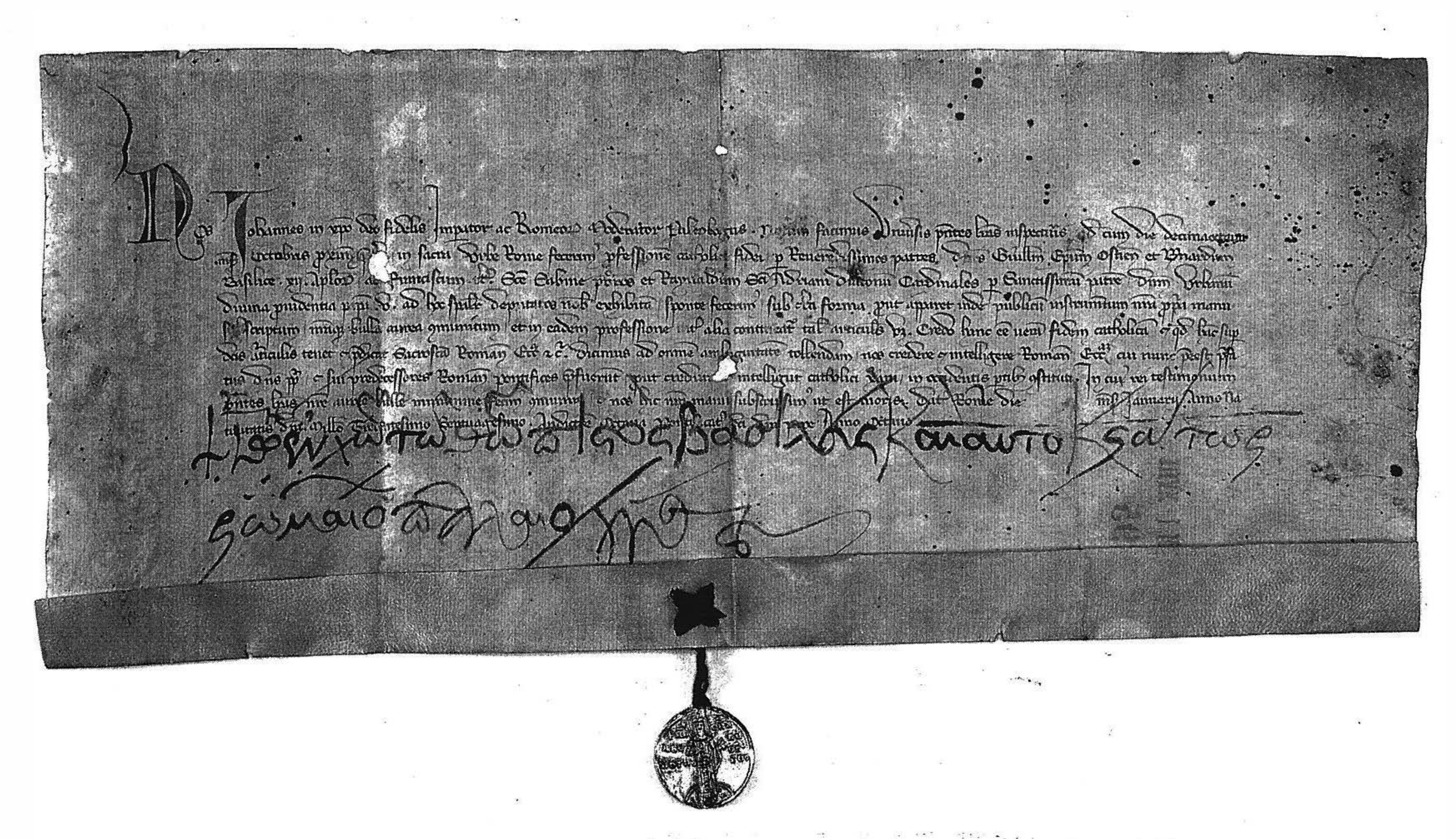
Pl. III – Originale dell'atto notarile con cui alcuni cardinali vengono accreditati dal papa Urbano V a ricevere in suo nome la professione di fede dell'imperatore Giovanni V Paleologo, parte tratta da ASV A. A. Arm. I-XVIII, n. 401.



Pl. IVa – Recto e verso del sigillo d'oro dell'imperatore bizantino Giovanni V Paleologo, appeso all'originale della professione di fede del 18 ottobre 1369 (ASV A. A. Arm. I-XVIII, n. 401).



Pl. IVb – Recto del sigillo d'oro dell'imperatore bizantino Giovanni V Paleologo, appeso all'originale della conferma della sua professione di fede (ASV A. A. Arm. I-XVIII, n. 395).



Pl. V – Originale con il quale l'imperatore Giovanni V Paleologo conferma solennemente la sua professione di fede emessa nelle mani dei delegati di papa Urbano V (ASV A. A. Arm. I-XVIII, n. 395).

CONFESSIONES FIDEI IM PATRIARCHATSREGISTER VON KONSTANTINOPEL (14. JAHRHUNDERT)[1]

Christian GASTGEBER

Die – zufällig beim Handschriftenaufkauf des kaiserlichen Gesandten Oghier Ghislain de Busbecq in Konstantinopel in den 50/60er Jahren des 16. Jahrhunderts miterworbenen – ἱερὰ κωδίκια des Patriarchats von Konstantinopel, wie das so genannte Patriarchatsregister in den Dokumenten offiziell neben der maskulinen Form ἱεροὶ κώδικες bezeichnet wird[2], bieten einen einzigartigen Einblick in die Tätigkeit der Synode und – in der Frage der Glaubensbekenntnisse – in die Inszenierung und intentionelle schriftliche Fixierung dieser Texte in einem Codex höchster kirchlicher Autorität von uneingeschränkter, ewiger Gültigkeit, und zwar für den Zeitraum von 1315 bis 1402. Dabei stellt sich zwangsläufig die Frage, welche Bedeutung dieses Registerbuch denn nun hat und was es bedeutet, wenn darin ein solcher Text, der keine Synodalentscheidung im engeren Sinn, sondern vielmehr ein Folgedokument aufgrund eines vorangehenden Synodalbeschlusses bzw. einer Entscheidung des Patriarchen darstellt, aufgenommen wird, umso mehr, wenn, wie unten noch ausgeführt wird, diese Texte persönlich unterschrieben, ja manchmal sogar selbst eingetragen wurden. Das sprengt schon eine übliche Vorstellung eines Registerbuches der Kanzlei in der Obhut des höchsten „Archivbeamten", des (Megas) Chartophylax, dem die Führung dieses Registers oblag[3].

Das Register selbst lässt seine Charakteristik offen, denn einerseits will es die synodalen Bestimmungen erfassen (συνοδικαὶ παρασημειώσεις[4], συνοδικαὶ πράξεις[5], συνοδικὰ ἔγγραφα σημειώματα[6]), andererseits auch weitere Dokumenten von kirchlichem Belang

1. Gekürzt zitierte Literatur: V 47, 48 = Österreichische Nationalbibliothek, *Codices Vindobonenses historici graeci* 47, 48 (Handschriften des Originalregisters).

2. Siehe zur Terminologie J. DARROUZÈS, *Le registre synodal du patriarcat byzantin au XIVe siècle : étude paléographique et diplomatique* (AOC 12), Paris 1971, S. 308-309.

3. Vgl. dazu J. DARROUZÈS, *Recherches sur les ὀφφίκια de l'Église byzantine* (AOC 11), Paris 1970, S. 545 (Liste E), S. 548 (Liste G) etc.

4. *PRK* I, 65 (400).

5. *PRK* II, 153 (416), III, 176 (16), MM I (448), MM II (142).

6. *PRK* III, 211 (198).

L'Union à l'épreuve du formulaire, éd. M.-H. BLANCHET et F. GABRIEL
(Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 51), Paris 2016

(τὰ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὑποθέσεων ἔγγραφα[7] [σημειώματα][8], τὰ ἐκκλησιαστικὰ ἔγγραφα σημείωματα[9]).

Einzelne Untersuchungen haben bereits gezeigt, dass man in die Irre geht, wenn man *einen* Charakter der „heiligen Codices" finden möchte, der dann fast über ein Jahrhundert gültig wäre. Tatsächlich wechselt der Charakter des Registers über die Zeit, und es gibt keinen Plan, welches Dokument verpflichtend einzutragen wäre. Denn selbst die erhaltenen Synodaldokumente stellen nur einen Bruchteil der tatsächlichen Synodaldokumente dar. Wenn man grob mindestens drei Synodensitzungen pro Woche annimmt[10], so ergibt es mal Woche und Jahr für den Zeitraum 1315–1402 fast 4600 Sitzungen. Geht man weiter davon aus, dass in einer Sitzung mehr als eine Angelegenheit behandelt wurde, kann sich die Zahl noch weit über 10 000 Fälle multiplizieren[11]. Tatsächlich sind im Register rund 700 Dokumente enthalten, und dazu zählen auch bereits eingegangene oder begleitende erklärende Dokumente oder Varia wie Musterschreiben sowie Listen. So kommt man auf eine ungefähre Überlieferung der Synodalentscheidungen im Register von 7% (mit fallender Zahl, falls in den Tagessitzungen, die hier mit dreimal pro Woche berechnet wurden, mehr als zwei Punkte behandelt und schriftlich ausgeführt worden sind). Eminentes Beispiel ist etwa das Fehlen der Urkunden für die Athos-Klöster, die sonst einen idealen Vergleich zwischen erhaltenem Original und eingetragener Kopie im Register ermöglichen könnten[12].

Schon diese Zahl macht deutlich, dass das Register eine gewisse Intention verfolgte, die sich aber eben nicht allgemein – die eben angesprochene „Charakterfrage" – erklären lässt, sondern in einem ständigen Fluss ist; um noch genauer zu sein, vom (Megas) Chartophylax abhängig ist. Denn er entschied, wer was und wie in das Buch eintrug. Wenn (Megas) Chartophylax und Patriarch dieselbe Linie vertraten, dann gab es auch eine richtungskonforme Eintragung von Dokumenten, jedoch blieben bei den politischen und theologischen Wirren des 14. Jahrhunderts rivalisierende Parteienbildungen auch in der Synode und unter den Metropoliten nicht aus. Dies konnte dann seinen Niederschlag im Register finden, nicht nur in der Tilgung von Dokumenten und damit eben in der Herauslösung aus dem „ewigen Gedenken"[13], wie die Dokumente gewertet wurden,

7. *PRK* II, 153 (416), III, 176 (16).
8. MM I (448).
9. MM II (142).
10. Vgl. dazu die Überlegungen bei DARROUZÈS, *Registre* (zitiert Anm. 2), S. 300–301.
11. Allerdings sei darauf hingewiesen, dass dies nur eine theoretische Berechnung ist; einen möglichen Grund für die Unterbrechung der Registerführung hat Otto Kresten für die dreißiger Jahre mit der Einsetzung der καθολικοὶ κρίται gesehen; siehe O. KRESTEN, Ein Indizienprozess gegen die von Kaiser Andronikos III. Palaiologos eingesetzten καθολικοὶ κρίται, in *Fontes minores. 9*, hrsg. von L. BURGMANN (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 19), Frankfurt am Main 1993, S. 299-337, hier S. 317, Anm. 56, sowie ID., Zur Kodikologie des Patriarchatsregisters von Konstantinopel unter Ioannes XIV. Kalekas und Isidoros I., in *PRK* II, S. 17-28, Anm. 2.
12. Die einzige diesbezügliche Ausnahme ist das im Register aufgenommene Schreiben des Kaisers Andronikos III. Palaiologos für das Ioannes Theologos-Kloster auf der Insel Patmos von Juli 1331 (F. DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565-1453. 4, Regesten von 1282-1341,* München 1960, Reg. 2775), das auch im Original existiert; siehe dazu C. KRAUS, Die kaiserlichen Privilegienurkunden für Patmos (1321-1331), *BZ* 91, 1998, S. 359-378 mit sechs Abbildungen.
13. Vgl. etwa die Wendung εἰς διαιωνίζουσαν τὴν ἀσφάλειαν z. B. in *PRK* I, 62, Z. 53; II, 123, Z. 80-81; II, 134, Z. 146 u. ö.; oder die Übertragung von früheren Dokumenten im laufenden Register mit dem Hinweis καταστρωθῆναι ἐν τοῖς κωδικίοις τοῦ ἱεροῦ χαρτοφυλακείου ἀσφαλείας τῆς εἰς τὸν ἑξῆς ἅπαντα χρόνον καὶ βεβαιώσεως ἕνεκα (*PRK* I, 85, Z. 83-86; ähnlich auch III, 215, Z. 233-234).

sondern auch im Unterlassen der Registrierung und damit der „öffentlichen Aufbereitung" für die Synode (denn im Archiv des [Megas] Chartophylax gingen solche Dokumente in der Masse gewiss unter, hatten also keinesfalls denselben „Performance"-Charakter wie im heiligen Codex).

Aus dem Gesagten hat sich bereits *ein* Charakter des Buches als ganz wesentlich für diese Untersuchung herauskristallisiert: Das Register, konkreter: der (Megas) Chartophylax, zeichnet herausragende Kleriker aus, indem deren Erhebung etwa zum Metropoliten namentlich festgehalten wurde, was andererseits zu der Frage führt, warum man für den

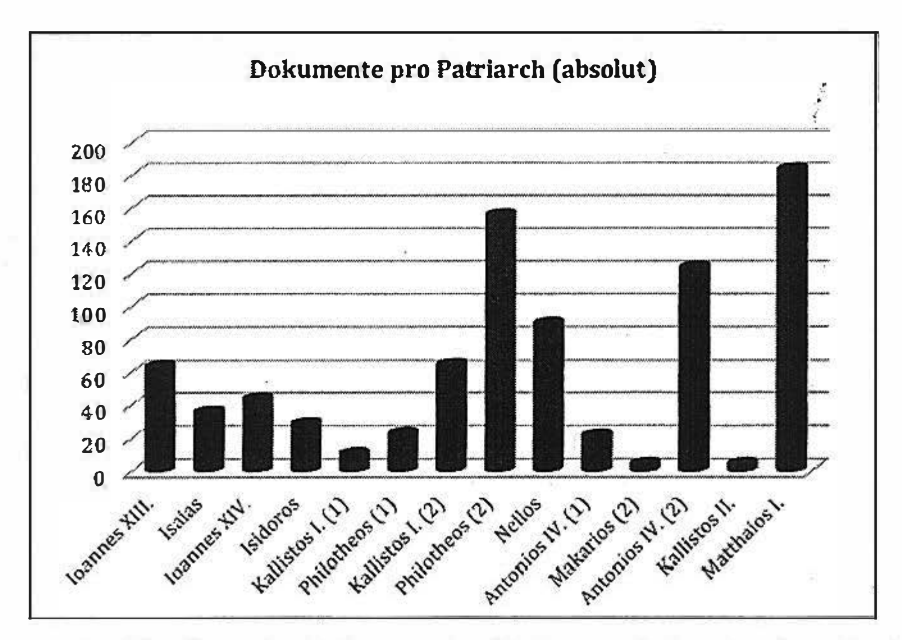


Diagramm 1 – Verteilung der Dokumente im Register nach den einzelnen Patriarchen (absolute Anzahl pro Regierungszeit der angeführten Patriarchen).

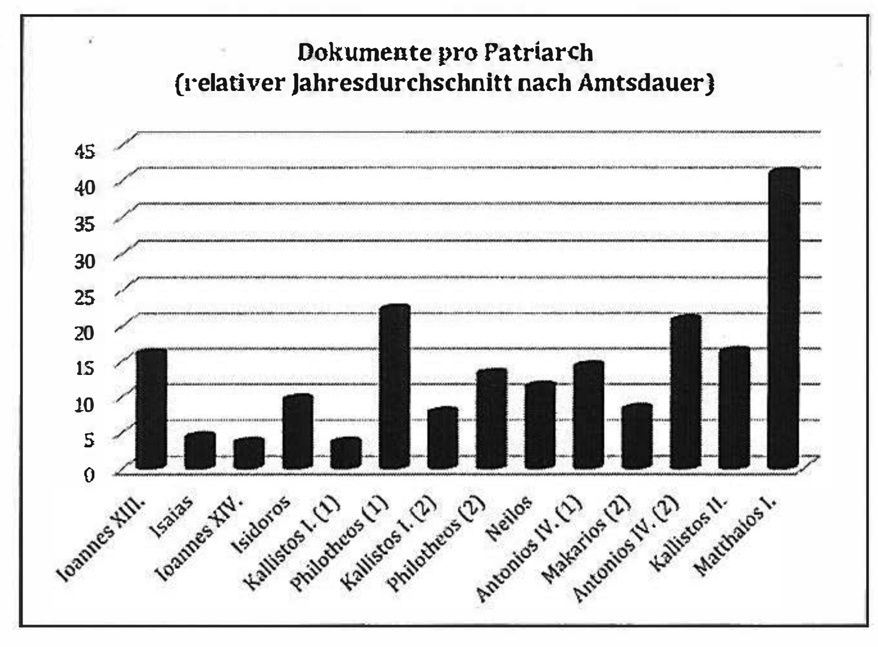


Diagramm 2 – Verteilung der Dokumente im Register nach den einzelnen Patriarchen (relative Anzahl, d. h. pro Jahr durchschnittlich ausgestellte Dokumente in Bezug auf die Gesamtzahl der Dokumente innerhalb der Regierungszeit der einzelnen angeführten Patriarchen).

behandelten Zeitraum nur eine sehr selektive Auswahl von Ernennungen registriert hat; denn in Summe spiegelt das Register nicht die Metropolitanverwaltung wieder, sondern nur fragmentarisch – u. a. offensichtlich eine Selektion der „Linientreuen", die durch die Erwähnung ihrer neuen Ehre ausgezeichnet werden sollten; betrachtet man dies unter dem Gesichtspunkt der schwellenden Auseinandersetzungen, ganz besonders des Palamismus, und der Absetzungen, Nachbesetzungen, Versetzungen und Neueinsetzungen von Metropoliten, so eröffnen sich durch eine akribische Studie intentioneller Eintragungen neue Ansätze einer Hinterfragung der internen Netzwerke des Patriarchats.

Das Register brandmarkt aber auch die Sünder unter den Klerikern, die sich etwas zuschulden kommen ließen und lässt deren Vergehen offiziell eintragen (in einem Fall ist dies ganz eklatant, in der *persona non grata*, dem kaiserlichen Kleriker Konstantinos Kabasilas[14], der es immer wieder geschafft hat, trotz Verurteilung der Synode sein Urteil revidieren zu lassen und letztlich seine Verurteilungen im Register tilgen zu lassen; dieser Fall macht einmal mehr auf die besondere Stellung des kaiserlichen Klerus aufmerksam, die offensichtlich Konfliktstoff war). Im Idealfall erlangte der Kleriker Gnade vor dem Patriarchen und der Synode, wurde verwarnt, und diese Verwarnung sowie sein Fehlverhalten wurden schriftlich festgehalten; zur größeren Wirksamkeit wurde dieses Urteil dann nicht einfach nur narrativ vor der Synode[15] und/oder in einem eigenen unterfertigten Dokument[16] festgehalten, sondern als Versprechen des Delinquenten in der 1. Person Singular eingetragen und persönlich unterfertigt. Man gewinnt manchmal den Eindruck, als ob der Patriarch bzw. die Synode dieses Mittel der persönlichen Eintragung als *ultima ratio* bei hartnäckigen Fällen anwandte, wenn vorangehende Ermahnungen nicht gefruchtet haben. Dies zeigt sich etwa sehr deutlich bei den so genannten Exarchenlisten von 1357, d. h. den Unterschriftenlisten von 523 Klerikern aus zehn Stadtteilen Konstantinopels infolge einer vierten Ermahnung des Patriarchen Kallistos I. mit Androhung der Enthebung aus ihrem Amt[17].

14. Vgl. dazu C. R. Kraus, Der Fall des Priesters Konstantinos Kabasilas : historische Bemerkungen zu einem Urkundenkomplex im Patriarchatsregister von Konstantinopel aus den Jahren 1383–1385, in *Wiener Byzantinistik und Neogräzistik. Beiträge zum Symposion „Vierzig Jahre Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien im Gedenken an Herbert Hunger"*, hrsg. von W. Hörandner, J. Koder, M. A. Stassinopoulou (Byzantina et Neograeca Vindobonensia 24), Wien 2004, S. 248-263; Id., *Kleriker im späten Byzanz: Anagnosten, Hypodiakone, Diakone und Priester 1261–1453* (Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 9), Wiesbaden 2007, S. 308-311, 349-350, 427-431; C. G. Pitsakis, Les affaires pénales des révérends pères : Constantin Kabasilas et Andronic Basilikos : petit commentaire juridique, in *The register of the Patriarchate of Constantinople : an essential source to the history and Church of late Byzantium*, ed. by C. Gastgeber, E. Mitsiou, and J. Preiser-Kapeller (Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 32), Wien 2013, S. 207-224. Zur kodikologisch-paläographischen Analyse der getilgten Dokumente gegen ihn im zweiten Registerband *Codex Historicus graecus* 48 siehe die Einführung des Aurors dieses Beitrages in der kommenden Edition von *PRK* V (siehe Anm. 34).

15. Der Aspekt des öffentlichen Bekenntnisses wird immer wieder in den ὑποσχέσεις und auch in den ὁμολογίαι hervorgehoben: etwa ... τὴν παροῦσαν ἔγγραφον ὑπόσχεσις ποιοῦμαι. διατοῦτο πρὸς τὸν παναγιώτατον ἡμῶν δεσπότην τὸν οἰκουμενικὸν πατριάρχην καὶ τὴν θείαν καὶ ἱερὰν σύνοδον καὶ λέγω καὶ διαβεβαιοῦμαι, ὡς ... (*PRK* II, 115 [130, Z. 13-16 = *PRK* II, 118 [138, Z. 13-15] = *PRK* II, 118 [142, Z. 13-15]) oder die ὑποσχέσεις mit der Formel ὑπίσχομαι ἐνώπιον τοῦ παναγιωτάτου ἡμῶν αὐθέντου δεσπότου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου καὶ τῆς θείας καὶ ἁγίας συνόδου (z. B. *PRK* III, 220 [272, Z. 2-4]).

16. Zur Frage des separaten Dokuments und der kopialen/autographen Eintragung siehe unten, S. 177-185.

17. Darrouzès, *Regestes 1, 5*, Reg. 2402; siehe dazu H. Hunger, Die Exarchenlisten des Patriarchen Kallistos I. im Patriarchatsregister von Konstantinopel, in *Καθηγήτρια : essays presented to Joan Hussey for her 80th birthday*, ed. J. Chrysostomides, Camberley, Surrey 1988, S. 431-480. Eine Monographie des Verfassers

Es ist gerade dieser Akt, der auch entscheidend ist für das Verständnis der Aufnahme von Glaubensbekenntnissen in das Register: Das Register war nicht bloß ein Kanzleibuch, das im Büro des (Megas) Chartophylax verborgen lag, sondern es war mit großer Wahrscheinlichkeit bei den Synoden in Anwesenheit des (Megas) Chartophylax (eventuell auch einer höheren Vertrauensperson seines Büros) präsent und dort einzusehen[18]. Dieser Aspekt wird umso deutlicher bei solchen Dokumenten, die von Synodenteilnehmern, ja sogar vom Patriarchen oder von Konvertiten, Ex-Häretikern sowie Delinquenten – tatsächlichen oder präventiv möglichen zukünftigen – persönlich unterschrieben wurden, während in anderen Dokumenten die Unterschriften zwar erwähnt, aber nur vom Register führenden Notar kopiert wurden. Was wiederum die Frage der Eintragung der Dokumente aufwirft: Wie lief der Vorgang ab, wenn originale Unterschriften vorliegen oder gar das ganze Dokument persönlich eingetragen wurde? Das Prozedere muss dabei folgendermaßen abgelaufen sein: In einer ersten Synodensitzung wird der Sachverhalt festgehalten und eine entsprechende Entscheidung getroffen, bei einer folgenden Sitzung wurde das Registerbuch zur persönlichen Unterschrift mitgebracht; in Anwesenheit der betroffenen Person wurde das Dokument wohl noch einmal verlesen und dann unterfertigt. So liegt es etwa im Fall von Metropolitenunterschriften nahe. Wenn jedoch ganze Text eines Versprechens oder eines Glaubensbekenntnisses von der betroffenen Person im Register eingetragen wurden, erscheint es schon fragwürdig, ob man dies im Rahmen einer Sitzung der Synode machte oder nicht eher im Büro des (Megas) Chartophylax. Es betätigt diese Aporie nur noch einmal, dass dieses Registerbuch in seiner Entstehung und Verwendung kein einheitliches Erklärungsmodell finden kann.

Die Untersuchung der *Confessiones fidei* ist deshalb mit der recht beachtlichen Gruppe von Versprechungen (ὑποσχέσεις) – nach einer begangenen Übeltat oder präventiv vorbeugend gegen eine mögliche zukünftige Übeltat[19] – für die folgenden Überlegungen verbunden,

unter dem Titel „The priesthood of Constantinople of 1357 : a sociolinguistic approach“ ist in Vorbereitung. Siehe dazu auch unten, S. 174, 178.

18. Vgl. z. B. den Hinweis auf das Register in *PRK* III, 257: καθὼς πλατυκώτερον ἐν τοῖς ἱεροῖς κωδικείοις κατεστρώθησαν ταῦτα (508, Z. 185-510, Z. 186); ὡς εὕρηται καὶ τοῦτο διεξοδικώτερον ἐν τοῖς αὐτοῖς κωδικείοις (510, Z. 194-195); in einer Streitfrage über den Rechtsanspruch auf das Kloster des heiligen Georg und seiner Metochia (*PRK* I, 79); eine Synodalentscheidung unter dem Patriarchen Arsenios Autoreianos vom 31. Mai 1256 in einem Vorgänger-Register (!) entscheidet dann den Besitzanspruch: συνοδικῆς πράξεως καὶ ψήφου προβάσης τηνικαῦτα, ... εὑρεθείσης τὲ ἤδη καταγεγραμμένης καὶ ἐν τοῖς κωδικίοις τοῦ ἱεροῦ χαρτοφυλακείου (460, Z. 38-462, Z. 41; siehe hierzu auch *PRK* I, 82 [486]); das Registerbuch wird nach Präzedenzfällen einer Bezeugung herangezogen: καὶ ἐπεὶ μάρτυρας οὐδὲν εἶχον παραγαγεῖν, ἑτοίμως δὲ δι' ἐνόρκου ἀσφαλείας ἔχειν τὰ κατ' αὐτὸ πιστῶσαι διετείνοντο, εὕρομεν δὲ καὶ παρὰ τῶν πρὸ ἡμῶν ἐν τοῖς κωδικίοις διαπράξεων παραπλησίαν ἐνδεδομένην τὴν δι' ἐνόρκου ἀσφαλείας πίστιν καὶ ἀπόδειξιν, ἀκόλουθα κατεπράξαμεν (*PRK* II, 109 [90, Z. 41-92, Z. 45]).

19. Vgl. zu diesen Kategorien von Dokumenten DARROUZÈS, *Registre* (zitiert Anm. 2), S. 155-161; Darrouzès gliedert die ὑποσχέσεις in „déclaration, promesse de suspect ou de condamné, volontaire ou imposée“ und „promesse d'investiture“. Bisweilen wird bei die Ablegung des Glaubensbekenntnisses auch der Terminus ὑπόσχεσις verwendet (vgl. den Rekonvertiten aus dem Islam Nikolaos Bulgaris [MM II, 425; 1391]). DARROUZÈS, *ibid.*, S. 157, weist auch auf den bemerkenswerten Fall einer zeitlich befristeten Amtsenthebung des Priesters Manuel Beniamin von 1400 (MM II, 603 [433]) hin: Im Register (V 48, f. 171v) wird das Urteil als „synodales“ Semeioma eingetragen (anwesend: Patriarch und von den Exokatakeloi der Megas Chartophylax sowie der Proekdikos und einige Archontes) und vom Delinquenten unterschrieben. Ein außergewöhnlicher Vorgang einer autographen Unterfertigung, der hier wohl auch darauf zurückzuführen ist, dass das Urteil nicht von der Zahl der notwendigen sechs Bischöfe mitgetragen ist. Zur Absicherung der Gültigkeit ließ man den suspendierten Priester aber sein Urteil persönlich unterschreiben. Darrouzès hält hierbei zur Bedeutung der autographen Unterschrift fest (*ibid.*, S. 157-158): „Cette pratique exceptionnelle démontre que le registre détient ces signatures comme pièce à conviction et qu'on attache une grande importance à l'autographe“. Nicht aufgenommen sind

da sich diese Dokumenten in ihrer „Performance" eng an die Glaubensbekenntnisse anschließen: Wie es bei Letzteren um den Schauprozesscharakter geht, so ist auch bei den *Confessiones fidei* die öffentliche Bekanntmachung entscheidend. Es ist einleuchtend, dass diese nur dann von Wirkung war, wenn die betroffene Person einen gewissen sozialen Status hatte. Wenn ein – salopp gesprochen – genuesischer Galeerenruderer konvertierte, dann kann man daraus kaum Profit schlagen. Wenn hingegen eine führende Persönlichkeit der italienischen Niederlassung in Konstantinopel konvertierte und dies öffentlich kund machte, dann war dies für das Patriarchat zugleich auch ein Erfolg[20]. Denn trotz aller Politik der Annäherung an den Westen durch die Kaiser Ioannes V. Palaiologos und Manuel II. Palaiologos mit Konversion des Ersteren und Angebot der Kirchenunion stand das Patriarchat diesen Initiativen sehr feindselig gegenüber. Umso größer war dann der Triumph, wenn sich ein „Lateiner" öffentlich zum griechischen Glauben bekannte und dies auch durch die Eintragung im Registerbuch bekundete[21], selbstverständlich mit Abschwörung des *Filioque* und des Azymen-Gebrauchs[22]. Unter diesem Gesichtspunkt sind ganz besonders die ὁμολογίαι des Dominikaners Fra Nikolaos, des (ehemaligen) lateinischen Bischofs von Chimara und Kozile (*PRK* III, 253, 1360) und die Beichte des ehemaligen lateinischen Patriarchen von Konstantinopel, Paulos Tagaris (MM II, 476; 1394), zu betrachten. Man nimmt bei diesen „ewig dokumentierten" Bekenntnissen zur griechischen Kirche und Abschwörungen der Irrtümer, ja sogar der Häresie der Lateiner bisweilen eine subtile Politik der Subversion gegen die kaiserliche Linie der Unionspolitik im Patriarchat wahr, so zeigt sich bisweilen eine zeitliche Verdichtung von solchen Eintragungen in Zeiten einer besonderen Annäherung zwischen dem Kaiser und dem Papst. Man versteht schon aus diesen Aktionen sehr gut, wieso eine Unionsidee nicht wirklich fruchten konnte, trotz aller Bemühungen und Erniedrigungen byzantinischer Kaiser. Die klare Definition der Lehre der lateinischen Kirche als Häresie – hier als offizielle Dokumente des Patriarchats und gewiss auch öffentlich bekanntgemacht – musste ihre Wirkung in der Gesellschaft haben und wohl auch in lateinischen Kreisen in Konstantinopel bekannt geworden sein ...

Im Folgenden sei zunächst ein Überblick über diese Eintragungen und ihre besonderen Formen gegeben, um dann auf Spezifica der Glaubensbekenntnisse – unter dem Gesichtspunkt der antipalamitischen-antilateinischen Debatte – einzugehen.

hier die wenigen Beispiele von μαρτυρίαι (2) bzw. ἐγγραφαί bzw. λίβελλοι (3 + 2); beachtenswert sind μαρτυρίαι von sieben Klerikern (eventuell mehr, doch f. 116ᵛ ist an dieser Stelle in V 48 im unteren Teil beschnitten), die zur Inthronisation des Patriarchen Kallistos II. Xanthopulos (1397) seine ἀξιότης bezeugen (MM II, XII [292]).

20. Zu den Konvertiten sind alle greifbaren Informationen über den sozialen Status und deren Identifizierung mit Persönlichkeiten, die aus anderen Quellen bekannt sind, zusammengestellt in E. Mitsiou – J. Preiser-Kapeller, Übertritte zur byzantinisch-orthodoxen Kirche in den Urkunden des Patriarchatsregisters von Konstantinopel (mit 10 Tafeln), in *Sylloge Diplomatico-Palaeographica. 1, Studien zur byzantinischen Diplomatik und Paläographie*, hrsg. von C. Gastgeber und O. Kresten, Wien 2010, S. 233-288. Daher ist in dieser Arbeit davon abgesehen, noch einmal eigens die biographischen Daten der Personen aufzurollen.

21. Vgl. zu diesem Aspekt C. Gastgeber, Der Umgang des Patriarchats von Konstantinopel mit der lateinischen Kirche im 14. Jahrhundert : Opposition im Patriarchat(sregister) von Konstantinopel, in *Byzanz und das Abendland : Begegnungen zwischen Ost und West*, hrsg. von E. Juhász (Antiquitas, Byzantium, Renascentia 5. Bibliotheca Byzantina 1), Budapest 2013, S. 131-159.

22. Zum Inhalt der Abschwörungen siehe unten, S. 180-185.

Folio	Edition	Inhalt	*Confessio*	*Promissio*	Datum
V47	*PRK* I-III, MM I				
Ioannes XIII. Glykys					
5ʳ-6ʳ	*PRK* I, 16 (194-196)	ὁμολογία des Patriarchen Gregorios II. von Alexandreia (im Zuge seiner Thronbesteigung) kopiale Unterschrift (εἶχεν ἡ ὑπογραφή ... [Z. 73])	x		1315
10ʳ	*PRK* I, 20 (218)	ἀσφάλεια des Priestermönches Ioannikios διὰ τῆς παρούσης μου ἐγγράφου ἀσφαλείας (Z. 1-2), διὰ γὰρ τοῦτο καὶ τὴν παροῦσαν μου ἔγγραφον ἀσφάλειαν πεποίηκα (Z. 6-7), beide Zitate normalisiert Text und Unterschrift autograph Dokument auf eigenem Blatt geschrieben und eingeklebt		x	1315
Ioannes XIV. Kalekas					
92ᵛ	*PRK* II, 115 (130-132)	ὑπόσχεσις des Hieromonachos Kyrillos, des designierten Metropoliten von Side τὴν παροῦσαν ἔγγραφον ὑπόσχεσις ποιοῦμαι (Z. 13), ἐπὶ τούτῳ γὰρ ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα ἔγγραφος ὑπόσχεσις μου δι' ἀσφάλειαν (Z. 32-33) autographe Unterschrift		x	1338/ 1339
93ᵛ	*PRK* I, 117 (146-140)	ὑπόσχεσις des neu geweihten Metropoliten Hieremias von Cherson Registrierungsvermerk wie bei II, 115 autographe Unterschrift		x	1338/ 1339
94ʳ	*PRK* II, 118 (140-144)	ὑπόσχεσις des Metropoliten Makarios von Bitzina Registrierungsvermerk wie bei II, 115 autographe Unterschrift		x	1338/ 1339
Isidoros					
129ᵛ	*PRK* II, 157 (442-446)	Bestätigung der Rechtgläubigkeit des Hieromonachos Eusebios, des designierten Metropoliten von Sugdaia Verurteilung von Barlaam, Gregorios Akindynos und Ioannes XIV. Kalekas kopiale Unterschrift (εἶχε καὶ ὑπογραφήν ... [Z. 21])	x		1347
Kallistos I. (1. Patriarchat)					
137ᵛ	*PRK* III, 177 (18)	ὑπόσχεσις des Mönches Maximos Kalopheros kopiale Unterschrift (ohne die übliche εἶχε-Einleitung), im schwungvollen Duktus offensichtlich eine echte Unterschrift nachmachend/vortäuschend (?)		x	1350
141ʳ	*PRK* III, 182 (54-56)	ὑπόσχεσις der Exarchen ὑποσχούμεθα ἤδη ἐγγράφως keine Unterschriften		x	1350
Philotheos I. Kokkinos (1. Patriarchat)					
153ᵛ	*PRK* III, 201 (160-162)	ὑπόσχεσις des Priesters Manuel Kalochairetes; Abschwörung der Lehre des Gregorios Akindynos τὸ παρόν μου γράμμα ποιῶ τῆς ὑποσχέσεως (Z. 11-12) kopiale Unterschrift (doppelt: εἶχε καὶ οἰκειόχειρον αὐτοῦ ὑπογραφήν· ὁ εὐτελὴς ἱερεὺς Μανουὴλ ὁ Καλοχαιρέτης στέργων ὑπέγραψα † | † ὁ εὐτελὴς ἱερεὺς ὁ Καλοχαιρέτης †)[23]		x	1353/ 1354

23. Beide Unterschrifen sind mit derselben Tinte und demselben Kalamos geschrieben; die zweite Unterschrift weist minimale Änderungen bei vergleichbaren Worten auf, die jedoch gelegentlich dann wiederum im Textteil zu finden sind. Schon in *PRK* III, 201 (162, Anm. 1) wurde darauf hingewiesen, dass auch die zweite Unterschriften

Folio	**Edition**	**Inhalt**	***Confessio***	***Promissio***	**Datum**
156^{v}	*PRK* III, 209 (190-192)	ὑπόσχεσις des Metropoliten Meletios von Palaiai Patrai τὸ παρὸν ἔγγραφον μου ὑποσχετικὸν (Z. 13-14), εἰς τὴν παροῦσαν μου ἔγγραφον (Z. 26), διὰ γοῦν τὴν περὶ τού'του βεβαίωσιν ἐπιστωσάμην αὐτὴν καὶ οἰκειοχείρῳ ὑπογραφῇ (Z. 29-30) autographe Unterschrift		x	1354
Kallistos I. (2. Patriarchat)					
168^{r}	*PRK* III, 220 (270-272)	ὑπόσχεσις des Priestermönches Metrophanes διὰ γὰρ τοῦτο ἐγεγόνει καὶ ἡ παροῦσα μου ἔγγραφος ὑπόσχεσις (Z. 9-10) Text und Unterschrift autograph		x	1360
174^{r}-176^{v}	*PRK* III, 222 (282-286)	Bestätigung der Exarchen zur Ermahnung des Patriarchen die vorangehende Ermahnung des Patriarchen (III, 221 [272-282]) hat zum Abschluss den Registrierungsvermerk: διὰ γὰρ τοῦτο καὶ ἡ παροῦσα γραφὴ τῆς ἡμῶν μετριότητος ... κατεστρώθη ἐν τοῖς ἱεροῖς κωδικίοις διὰ τὴν εἰστοεξῆς εἴδησιν καὶ ἀσφάλειαν (Z. 111-113) autographe Unterschriften		x	1357
174^{r}-176^{v}	*PRK* III, 223 (286-294)	Bestätigung der Exarchen und Kleriker zur Ermahnung des Patriarchen Registrierungsvermerk wie bei III, 222 (Exarchenliste 1: Klerus des Exarchen Manuel Kinorites[24]) autographe Unterschriften		x	1357
177^{v}-180^{r}	*PRK* III, 225 (298-304)	Bestätigung der Kleriker zur Ermahnung des Patriarchen Registrierungsvermerk wie bei III, 223 in III, 224, Z. 29-31 (Exarchenliste 2: Klerus des Exarchen Nikolaos Pegenos) autographe Unterschriften		x	1357
181^{r}-183^{v}	*PRK* III, 227 (308-316)	Bestätigung des Exarchen und der Kleriker zur Ermahnung des Patriarchen Registrierungsvermerk wie bei III, 223 in III, 226, Z. 29-31 (Exarchenliste 3: Klerus des Exarchen Ioannes Alyates) autographe Unterschriften		x	1357
184^{v}-187^{r}	*PRK* III, 229 (320-328)	Bestätigung der Kleriker zur Ermahnung des Parriarchen Registrierungsvermerk wie bei III, 223 in III, 228, Z. 29-32 (Exarchenliste 4: Klerus des Exarchen Peiriotes) autographe Unterschriften		x	1357

nicht original sein kann, da von Manuel Kalochairetes eine Originalunterschrift in der Exarchenliste 6 auf f. 192^{v} vorliegt; und diese unterscheidet sich im Duktus sehr deutlich von derjenigen hier. Auffällig ist jedoch, dass die zweite Unterschrift hier stark abgekürzt ist: ὁ εὐ^{τλ} ἱερὲ ὁ καλοχαιρτ΄. Möglicherweise hat Kalochairetes wirklich zweimal unterfertigt, einmal mit der bloßen Namensunterschrift (vielleicht sogar zuerst) und dann (auf Ermahnung der Hinzufügung des Formulargutes *στέργων ὑπέγραψα*) ein zweites Mal. Auf keinen Fall handelt es sich hier – wie bei einigen anderen wiederholten Namen – um die Probationes pennae einer späteren Hand.

24. Zur Zuweisung der Exarchen zu den Unterschriftenlisten siehe HUNGER, Exarchenlisten (zitiert Anm. 17), S. 434-435.

Folio	Edition	Inhalt	*Confessio*	*Promissio*	Datum
188^{v}-190^{v}	*PRK* III, 231 (334-340)	Bestätigung des Exarchen und der Kleriker zur Ermahnung des Patriarchen Registrierungsvermerk wie bei III, 223 in III, 230, Z. 31-33 (Exarchenliste 5: Klerus des Exarchen Georgios Komianos) autographe Unterschriften		x	1357
191^{r}-193^{v}	*PRK* III, 233 (344-350)	Bestätigung des Exarchen und der Kleriker zur Ermahnung des Patriarchen Registrierungsvermerk wie bei III, 223 in III, 232, Z. 29-32 (Exarchenliste 6: Klerus des Exarchen Michael Skutariotes) autographe Unterschriften		x	1357
194^{r}-186^{v}	*PRK* III, 234 (350-358)	Bestätigung des Exarchen und der Kleriker zur Ermahnung des Patriarchen kein vorangehendes Mahnschreiben des Patriarchen mit Registrierungsvermerk (Exarchenliste 7: Klerus des Exarchen Theodoros Apostoles) autographe Unterschriften		x	1357
197^{r}	*PRK* III, 237 (364-366)	Versprechen des Diakons Konstantinos Kabasilas ἤδη ὑπόσχομαι (Z. 4, normalisiert) autographer Text (ohne Unterschrift!)		x	1357/60
200^{r}-203^{r}	*PRK* III, 240 (384-392)	Bestätigung des Exarchen und der Kleriker zur Ermahnung des Patriarchen kein vorangehendes Mahnschreiben des Patriarchen mit Registrierungsvermerk (Exarchenliste 8: Klerus des Exarchen Ioannes Petriotes) autographe Unterschriften		x	1357
204^{v}-208^{v}	*PRK* III, 242 (396-408)	Bestätigung des Exarchen und der Kleriker zur Ermahnung des Patriarchen Registrierungsvermerk wie bei III, 223 in III, 241, Z. 29-31 (Exarchenliste 9: Klerus des Exarchen Michael Balsamon) autographe Unterschriften		x	1357
215^{rv}	*PRK* III, 253 (474-476)	ὁμολογία des Fra Nikolaos O. P., des lateinischen Bischofs von Chimara und Kozile Abschwörung der Lehre und der Gebräuche der römischen Kirche sowie des Barlaam und des Akindynos καὶ εἰς τὴν περὶ τούτου ἀσφάλειαν καὶ βεβαίωσιν γεγονυῖα καὶ ἡ παροῦσα μου ἔγγραφος ὁμολογία, ἣν ἐποιησάμην ὑπὸ Θεῷ μάρτυρι καὶ τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ ἀγγέλοις, πιστωθεῖσα ἄνωθεν μὲν ἡμετέρᾳ οἰκειοχείρῳ προταγῇ, κάτωθεν δὲ ὑπογραφῇ, ἐπεδόθη τῇ ἁγιωτάτῃ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ τῇ Κωνσταντινουπόλεως (Z. 37-41; das Dokument hat dann auch am „Ende“ der vorangehenden[25] Verzichtserklärung auf seine Kirche [διὰ τῆς παρούσης ἡμῶν γραφῆς καὶ ὁμολογίας, 472, Z. 4-5], III, 252: ἐγὼ Νικόλαος οἰκείᾳ χειρὶ προέταξα [Z. 13] und am Ende von III, 253: ἐγὼ Νικόλαος οἰκείᾳ χειρὶ ὑπέταξα [Z. 43]) kopiale Unterschrift (ohne Einleitungsformel εἶχε …)	x		1360

25. Nach dieser Erklärung sollte die Protage einleitend zu *PRK* III, 253 gedruckt sein; in V 47, f. 215^{r}, ist die Protage noch zu *PRK* III, 252 angefügt und dann abgesetzt davon Dokument *PRK* III, 253 begonnen.

Folio	Edition	Inhalt	*Confessio*	*Promissio*	Datum
227ᵛ	*PRK* III, 267 (586-588)	ὑπόσχεσις des Mönches Maximos ὑπόσχομαι διὰ τοῦ παρόντος μου γράμματος (Z. 7), τούτου γὰρ χάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις (Z. 12) autographe Unterschrift		x	1363
Philotheos I. Kokkinos (2. Patriarchat)					
259ʳ	MM I, 243 (501-502)	ὁμολογία des Mönches Theodoretos, Rekonvertiten aus der lateinischen Kirche Abschwörung der Lehre der Lateiner, des Barlaam und des Akindynos καὶ εἰς τὴν περὶ τούτων ἀσφάλειαν ἐποιησάμην καὶ τὴν παροῦσαν ὁμολογίαν, ὑπογράψας αὐτὴν οἰκειοχείρως (502, Z. 3-4) Text und Unterschrift autograph	x		1369
260ʳ	MM I, 246 (503-505)	Glaubensbekenntnis der Rekonvertiten aus der lateinischen Kirche (und ehemaligen Anhänger der Lehre des Akindynos), des Papas Demetrios Chloros und des Mönches Daniel kein Registrierungsvermerk Abschwörung der Lehre der Lateiner und des Barlaam sowie des Akindynos (detailliert ausgeführt) Text (?) und Unterschriften autograph (Schreiber des Textes dürfte Demetrios Chloros sein[26])	x		1369
261ʳ	MM I, 250 (506)	ὑπόσχεσις des Priesters Michael Strategos διὰ γὰρ τοῦτο γέγονε καὶ τὸ παρὸν μου ὑποσχετικὸν γράμμα δι' ἀσφάλειαν (Z. 11-12) autographe Unterschrift		x	1369
261ᵛ	MM I, 251 (506-507)	ὁμολογία des Rekonvertiten Philippos Lomelinos Abschwörung der Lehre der Lateiner mit Variatio minima wie MM I, 243 (jedoch mit zahlreichen orthographischen Fehlern) Text und Unterschrift autograph	x		1370
272ᵛ	MM I, 273 (528-529)	ὑπόσχεσις des Hieromonachos und pneumatikos Pater Theodosios τὸ παρὸν ὑποσχετικὸν μου γράμμα ποιῶν (529, Z. 8), καὶ εἰς τὴν περὶ τούτου ἀσφάλειαν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ἔγγραφος ὑπόσχεσις καὶ ὑπεγράφη καὶ παρ' ἐμοῦ δι' ἀσφάλειαν (529, Z. 13-15) autographe Unterschrift		x	1367
272ᵛ	MM I, 274 (529-530)	ὑπόσχεσις des Hieromonachos Theodulos ἤδη ὑπόσχομαι διὰ τοῦ παρόντος μου γράμματος (529, Z. 8), τὴν παροῦσαν μου ἔγγραφον ὑπόσχεσιν (529, Z. 14), autographe Unterschrift		x	1367

26. Mitsiou – Preiser-Kapeller, Übertritte (zitiert Anm. 20), S. 253, lehnen gegen Darrouzès, *Registre* (zitiert Anm. 2), S. 60, eine eigenhändige Eintragung im Register ab; sie verweisen auf die (unpublizierte) Arbeit von Giuseppe De Gregorio, *Die Schreiber der Patriarchatskanzlei unter Kallistos I. und Philotheos Kokkinos (1350-1376)*. In diesem Typoskript sieht De Gregorio den Schreiber von f. 260ʳ nur als einen neuen Kopisten innerhalb des Registers an, er geht nicht weiter auf eine Identifizierung mit einem der unterfertigenden Kleriker ein, schließt diese damit aber auch nicht aus. In einzelnen Formen und Duktuseigenheiten sind Demetrios Chloros und die Hand des Textes so identisch, dass eine Identifizierung mehr als nahegelegt ist.

Folio	Edition	Inhalt	*Con-fessio*	*Pro-missio*	Datum
273r	MM I, 275 (530)	ὁμολογία des Mönches Niphon der Text der eigentlichen *Confessio fidei* ist nicht angeführt, nur der Zusatz gegen Barlaam, Akindynos und Ioannikios[27] ἤδη καὶ ταύτην (sc. ὁμολογίαν) ποιῶ (Z. 7), ὁμολογίας ... ἥτις καὶ γεγονυῖα ... ὑπεγράφη διὰ βέβαιον καὶ τῇ οἰκειοχείρῳ μου ὑπογραφῇ (Z. 19-21) autographe Unterschrift	x		1369
274r	MM I, 278 (532-533)	ὑπόσχεσις des Priesters und Dikaiophylax Daniel Kritopulos, des designierten Metropoliten eines Teiles der Ungroblachia τὴν παροῦσαν (sc. ὁμολογίαν) ποιῶ καὶ λέγω καὶ ὑπόσχομαι (533, Z. 2-3), τούτου γὰρ χάριν καὶ ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις ἐγεγόνει καὶ τῇ ἡμετέρᾳ οἰκειοχείρῳ ἐσημειώθη ὑπογραφῇ δι' ἀσφάλειαν (533, Z. 12-14) autographe Unterschrift		x	1370
274v	MM I, 280 (534)	ὑπόσχεσις des Priesters Ioannes Platynteres τούτου γὰρ χάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις δι' ἀσφάλειαν (Z. 6-7) autographe Unterschrift		x	1370
275v	MM I, 282 (536)	ὑπόσχεσις des Metropoliten Ioannikios von Mokissos καὶ εἰς τὴν περὶ τούτου ἀσφάλειαν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ἔγγραφος ὑπόσχεσις, ὑπογραφεῖσα διὰ πλείονα τὴν ἀσφάλειαν καὶ παρ' ἐμοῦ (Z. 11-13) autographe Unterschrift		x	1370
284v	MM I, 293 (550-551)	ὁμολογία des ehemaligen Moslem, dann romtreuen, nunmehr konstantinopeltreuen Christen Antonios Abschwörung der Lehre der Lateiner ἤδη τοῦτο ποιῶν (nämlich eine ὁμολογία auf Aufforderung schriftlich vorzulegen; 550, Z. 9), διὰ γὰρ τοῦτο καὶ τὴν παροῦσαν μου ὁμολογίαν ἐποιησάμην καὶ οἰκειοχείρως αὐτὴν ὑπογράφω τῇ γλώττῃ καὶ τοῖς γράμμασιν, οἷς ἐπίσταμαι (551, Z. 4-6) autographe Unterschrift (in Arabisch; dazu vom Schreiber des Textes eine griechische Übersetzung)	x		1374
290r	MM I, 305 (560)	ὑπόσχεσις der drei Priester Ioannes Exakustos[28] (Codex: Oxakonstos), Stylianos Kleidas, Stamatenos καὶ εἰς τὴν περὶ τούτου ἀσφάλειαν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα ἡμῶν ἔγγραφος ὑπόσχεσις (normalisiert, Z. 9-10) autographe Unterschriften		x	1371
293v	MM I, 310 (568)	ὁμολογία des Hieromonachos Symeon der Text der eigentlichen *Confessio fidei* ist nicht angeführt, nur der Zusatz gegen Barlaam und Akindynos καὶ εἰς τὴν περὶ τούτου ἀσφάλειαν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ἔγγραφος ὁμολογία (normalisiert, Z. 16-17) Text und Unterschrift autograph	x		1371

27. Nicht identifiziert; siehe DARROUZÈS, *Regestes 1, 5*, Reg. 2562. Der im Folgenden genannte Metropolit Ioannikios von Mokissos (MM I, 282; 1370) legt eine ὑπόσχεσις nur bezüglich des Verbleibes in seiner Metropolis (er darf die Metropolis nicht verlassen oder sich woanders hinbegeben) ab; im Falle eines Zuwiderhandelns soll ein anderer Metropolit an seine Stelle gewählt werden. Die selektive Auswahl im Register wird an diesem Beispiel wieder einmal sehr offenkundig: Denn zu dem gottlosen (δυσσεβής) Ioannikios wird es sicher auch einen Synodalbeschluss gegeben haben, der hier aber nicht eingetragen wurde.

28. Der Familienname Exakustos ist auch aus anderen Quellen belegt; siehe dazu *PLP*, Nrn. 6049-6054.

Folio	Edition	Inhalt	*Confessio*	*Promissio*	Datum
296ʳ	MM I, 314 (574)	ὁμολογία des Mönches Xenophon Abschwörung der Lehre des Barlaam und Akindynos Registrierungsvermerk wie bei MM I, 310 autographe Unterschrift	x		1371
297ʳ	MM I, 316 (576-577)	ὑπόσχεσις des Priesters Georgios Panormenos ποιῶ τὴν παροῦσαν μου ὑπόσχεσιν (576, Z. 1-2), τούτου γὰρ χάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις (577, Z. 4-5) autographe Unterschrift		x	1371
301ʳ	MM I, 327 (590)	ὑπόσχεσις des Priesters Andreas Chrysomenos τούτου γὰρ χάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις ἐνώπιον τῆς μεγάλης ἁγιωσύνης αὐτοῦ (sc. des Patriarchen) καὶ τῆς ἱερᾶς συνόδου (Z. 4-5) autographe Unterschrift		x	1371
302ᵛ-307ʳ **Kallistos I. (2. Patriarchat)**	MM I, 167 (375) nur Namen	Bestätigung des Exarchen und der Kleriker zur Ermahnung des Patriarchen Registrierungsvermerk wie bei III, 223 in V 47, 302ʳ (Exarchenliste 10: Klerus des Exarchen Michael Teichomenos) autographe Unterschriften		x	1357
308ʳ + 164ʳ[29]	fehlt	ὑπόσχεσις des Hieromonachos Markos gegen die Lehre des Barlaam und Akindynos ἤδη ὑπόσχομαι (auf die Aufforderung einer schriftlichen ὑπόσχεσις; f. 308ʳ), τούτου γὰρ χάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα ὑπόσχεσις γραφεῖσα παρ' ἐμοῦ καὶ ὑπογραφεῖσα δι' ἀσφάλειαν (normalisiert, f. 164ʳ) Text und Unterschrift autograph		x	1375
308ᵛ	fehlt	ὑπόσχεσις des Ioannes Probatianos kopiale Unterschrift (eingeleitet mit εἶχε καὶ ὑπογραφὴν ...)		x	1372[30]
164ʳ	MM I, 164 (365-366)	ὁμολογία des Georgios tu Vacha gegen die Lehre der Lateiner καὶ εἰς τὴν περὶ τούτου ἀσφάλειαν ἐποιησάμην καὶ τὴν παροῦσαν μου ἔγγραφον ὁμολογίαν, ὑπογράψας αὐτὴν οἰκειοχείρως (Z. 10-12) autographe Unterschrift	x		1372
V 48	**MM II**				
Neilos Kerameus					
3ᵛ	MM II, 333 (8-9)	ὁμολογία der Zoe aus Euripos gegen die Lehre der Lateiner kein Registrierungsvermerk autographes Signum	x		1383
3ᵛ	MM II, 333 (9)	Ergänzung zur ὁμολογία der Zoe ἔστερξε τὴν παροῦσαν ὁμολογίαν (Z. 4) der Katalane Ioannes Baias setzt ebenfalls sein autographes Signum zur ὁμολογία der Zoe	x		1387

29. Zur Abfolge des autographen Textes mit Beginn auf f. 308ʳ auf freiem Platz unter einem (unedierten) Dokument zur Ordinierung des Subdiakons Kurteses (Darrouzès, *Regestes I, 5*, Reg. 2644, um 1372) und zur Fortsetzung am ursprünglich folgenden Recto (nun f. 164ʳ) unter der ὁμολογία des Georgios tu Vacha (Darrouzès, *Regestes I, 5*, Reg. 2650, Juni 1372) siehe Darrouzès, *Regestes I, 5*, Reg. 2664.

30. Datierung nach Darrouzès, *Regestes I, 5*, Reg. 2645.

Folio	Edition	Inhalt	*Confessio*	*Promissio*	Datum
7[v]	MM II, 339 (20)	ὑπόσχεσις des Protopapas und kaiserlichen Klerikers Konstantinos Kabasilas ἤδη ὑπόσχομαι (Z. 3), τούτου γὰρ χάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις (Z. 13) autographe Unterschrift		x	1380
8[r]	MM II, 340 (21)	ὑπόσχεσις des Priesters Konstantinos Apokaukos ἐγένετο δὲ ἡ παροῦσα ἔγγραφος ὑπόσχεσις (Z. 9) autographe Unterschrift		x	1381
11[v]	MM II, 346/1 (30)	Versprechen des Priesters und Tabullarios Andronikos Basilikos τούτου γὰρ χάριν καὶ ἐγγράφως τοῦτο πεποίηκα δι' ἀσφάλειαν, ὑπογράψας καὶ τὸ ἐμὸν ὄνομα (Z. 8-9) Text und Unterschrift autograph		x	1381
11[v]	MM II, 346/2 (30)	ὑπόσχεσις des Priesters Ioannes Strateges τούτου γὰρ χάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα ἐγγράφος μου ὑπόσχεσις δι' ἀσφάλειαν (Z. 7-8) autographe Unterschrift		x	1381
11[v]	MM II, 346/3 (30-31)	ὑπόσχεσις des Priesters Markos Hierakes τὴν παροῦσαν μου ὑπόσχεσιν ποιῶ ἐνώπιον ... (Z. 1), Abschlussformel wie bei MM II, 346/2 (ohne ἔγγραφος) autographe Unterschrift		x	1381
13[rv]	fehlt	ὁμολογία einer „Lateinerin" (ἡ ἀπὸ τῶν Λατίνων ἐλθοῦσα) gegen die Lateiner Abschlussformel wie bei MM I, 164 (ὑπογράψασα ταύτην) keine Unterschrift (aber Datum, daher ausgestelltes Dokument; hier wahrscheinlich als Muster einer *Confessio fidei* für eine Lateinerin eingetragen)	x		1381
14[r]	MM II, 349 (36)	ὑπόσχεσις des Sakelliu des Erzbischofs von Kios, des Priesters Georgios Apelmene ὑπόσχομαι διὰ τοῦ παρόντος μου γράμματος (Z. 5), τούτου γὰρ χάριν ἐγεγόνει καὶ ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις (Z. 12-13) Text und Unterschrift autograph		x	1381
14[v]	MM II, 330 (36)	ὑπόσχεσις des Priesters Georgios Panormenos ἐμφανιζομένης τῆς παρούσης μου ὑποσχέσεως (Z. 5), ἐγεγόνει ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις (Z. 8) Text und Unterschrift autograph		x	1381
17[r]	MM II, 356 (44-45)	ὑπόσχεσις des Hieromonachos und Megas Protosynkellos von Myra (kein Name) τὸ παρόν μου ποιῶ ὑποσχετικὸν γράμμα (45, Z. 3), τούτου γὰρ χάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις δι' ἀσφάλειαν (45, Z. 13-14) autographe Unterschrift		x	1382
18[v]	MM II, 359 (48)	Glaubensbekenntnis des Stefano da Monte und seiner Frau Orgenta gegen die Lateiner kein Registrierungsvermerk autographe Unterschrift (von Orgenta nur ein Signum)	x		1382

Folio	Edition	Inhalt	*Confessio*	*Promissio*	Datum
21r	MM II, 362 (60-61)	ὑπόσχεσις des Priesters Stylianos Sarantenos τὴν παροῦσαν μου ὑπόσχεσιν ποιῶ (Z. 1-2), καὶ εἰς τὴν περὶ τούτου ἀσφάλειαν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις (61, Z. 3-4) autographe Unterschrift		x	1384
21v	MM II, 363 (61)	ὑπόσχεσις des Protopapas Konstantinos Kabasilas ὑπόσχομαι διὰ τοῦ παρόντος γράμματος (Z. 4-5), τούτου γὰρ χάριν ἐποίησα καὶ τὴν παροῦσαν μου ὑπόσχεσιν δι' ἀσφάλειαν (Z. 7-8) autographe Unterschrift		x	1384
24r	MM II, 366 (67)	ὑπόσχεσις des Hieromonachos Lazaros vom Kloster τοῦ Καλέος τὴν παροῦσαν μου ὑπόσχεσιν ποιῶ (Z. 1-2), τούτου γὰρ χάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις καὶ ἐπεστρώθη τῷ ἱερῷ κώδικι δι' ἀσφάλειαν (Z. 9-10) keine Unterschrift (aber Datum)		x	1384
28r	MM II, 373/1 (76)	ὑπόσχεσις des Priesters Athanasios τὴν παροῦσαν μου ὑπόσχεσιν ποιῶ (Z. 1-2), τούτου γὰρ χάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις καὶ ὑπεγράφη καὶ παρ' ἐμοῦ (Z. 14-15) autographe Unterschrift		x	1387
28r	MM II, 373/2 (76-77)	ὑπόσχεσις des Hieromonachos Theophilos τὴν παροῦσαν μου ὑπόσχεσιν ποιῶ (76, Z. 1-2), τούτου γὰρ χάριν καὶ ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις ἐγράφη (77, Z. 3-4) autographe Unterschrift		x	1387
30v	MM II, 376 (84)	ὁμολογία eines „Lateiners" N. N. („Titos") (ὁ ἀπὸ τῶν Λατίνων) gegen die Lehre der Lateiner kein Registrierungsvermerk keine Unterschrift der Text ist nur für eine (bestimmte) Person gedacht (das Prädikat ist in der 1. Person Singular) daran angeschlossen die autographe Unterschrift des *Piero da Verona* und das autographe Signum des Ioannes Aminseles	x		1384
31r	MM II, 377 (84-85)	ὑπόσχεσις des Mönches Theodosios Phudules ἤδη ποιῶ τὴν παροῦσαν (sc. ὑπόσχεσιν) ἐγγράφως καὶ ὑπόσχομαι ἔμπροσθεν τῆς μεγάλης ἁγιωσύνης αὐτοῦ (sc. des Patriarchen) καὶ πάσης τῆς ἐκκλησίας (85, Z. 3-4), τούτου γὰρ χάριν καὶ ἐγγράφως τοῦτο οἰκειοχείρως πεποίηκα (normalisiert, 85, Z. 15-16) Text und Unterschrift autograph		x	1384
32v	MM II, 382/1 (88)	ὑπόσχεσις des Hieromonachos Markianos τὴν παροῦσαν μου ὑπόσχεσιν ποιῶ (Z. 1-2), τούτου γὰρ χάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις καὶ ἐπεστρώθη ἐν τῷ ἱερῷ κώδικι ..., ὑπογραφεῖσα καὶ παρ' ἐμοῦ δι' ἀσφάλειαν (Z. 8-10) autographe Unterschrift		x	1385
32v	MM II, 382/2 (88)	ὑπόσχεσις des Hieromonachos Neophytos τὴν παροῦσαν μου ὑπόσχεσιν ποιῶ (Z. 1-2), τούτου γὰρ χάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις (Z. 8) autographe Unterschrift		x	1385

Folio	**Edition**	**Inhalt**	***Confessio***	***Promissio***	**Datum**
33[rv]	MM II, 385 (89-90)	ὑπόσχεσις des Priesters Basilikos ἤδη ... ὑπόσχομαι πρὸς τὴν μεγίστην ἁγιωσύνην αὐτοῦ (sc. des Patriarchen) ἐνώπιον τῶν τιμιωτάτων ἐξωκατακήλων, τοῦ τε μεγάλου σκευοφύλακος, τοῦ πρωτεκδίκου καὶ τοῦ πρωτονοταρίου (Z. 7-8), Abschlussformel wie bei MM II, 382/2 autographe Unterschrift (doppelt unterfertigt)		x	1386
35[v]	fehlt	ὁμολογία des Nikolaos, verkürzt auf πνεῦμα und Übereinstimmung mit dem, „was unser allerheiligster Herr, der Ökumenische Patriarch bekennt". τούτου γὰρ χάριν καὶ ἐγγράφως τὴν παροῦσαν μου ὁμολογίαν ἐποιησάμην εἰς τὴν τοῦ θεοῦ μεγάλην ἐκκλησίαν διὰ τὸ ἀδιάβλητον Gegen die Lehre der Lateiner (Φράγγοι) autographes Signum (mit Erklärung, dass das Signum aufgrund der Schreibunkundigkeit gesetzt ist: διὰ τὸ μὴ γινώσκειν με γράμματα ἐποίησα τὸ σημεῖον ὅπερ ἔχω συνήθειαν οἰκειοχείρως)	x		1387
36[r]	MM II, 392 (97-98)	ὑπόσχεσις des Hypodiakonos Manuel Sguropulos ἤδε λέγω καὶ ὑπόσχομαι (97, Z. 7), τούτου γὰρ χάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις δι᾽ ἀσφάλειαν (98, Z. 1-2) autographe Unterschrift		x	1387
extra ordinem Matthaios I.					
37[r]	MM II, 394 (99) ohne Edition	ὁμολογία des Nikolaos Amarantos keine Unterschrift kein Registrierungsvermerk (eventuell aber von seiner Hand ein Teil des Dokuments geschrieben)	x		1404
Neilos Kerameus					
38[r]	MM II, 395/2 (102)	Wahrheitsbezeugung des Priesters Manuel Leontarites ὁμολογῶ διὰ τοῦ παρόντος μου γράμματος (Z. 1-2), καὶ εἰς ἀσφάλειαν ὑπεγράφη καὶ παρ᾽ ἐμοῦ τὸ παρὸν οἰκειοχείρως (Z. 9-10) autographe Unterschrift		x	1387
Antonios IV. (1. Patriarchat)					
42[r]-45[r]	MM II, 400 (112-114)	Glaubensbekenntnis des Patriarchen Antonios IV. ὑπεγράφη ταῦτα διὰ χειρὸς ἡμετέρας δι᾽ ἀσφάλειαν (114, Z. 11-12) autographe Protage und Hypotage	x		1389
[45[v]	MM II, 401 (114)	Notarieller Eintrag zur Ablegung des Glaubensbekenntnisses des Georgios Moscholeon vor dem Patriarchen, dem Metropoliten von Derko, dem Megas Chartophylax [Ioannes Holobolos], dem Protonotarios, dem Logothetes, dem Archon τῶν ἐκκλησιῶν, dem Beichtvater Maximos Syropulos und Ioannes Sasianos keine weitere Angabe zum Prozedere oder zur Form der ὁμολογία	x		1389]
51[r]	MM II, 407 (133-134)	ὑπόσχεσις des Hieromonachos Gregorios τούτου γὰρ χάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις ... καὶ ὑπεγράφη καὶ παρ᾽ ἐμοῦ δι᾽ ἀσφάλειαν (133, 9-134, Z. 3) autographe Unterschrift		x	1389

Folio	Edition	Inhalt	*Confessio*	*Promissio*	Datum
51^{r}	MM II, 408/1 (134)	ὑπόσχεσις des Hieromonachos Daniel τούτου χάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις ἔγγραφος (134, Z. 9) autographe Unterschrift		x	1389
51^{r}	MM II, 408/2 (134)	ὑπόσχεσις des Priesters Georgios ἤδη καὶ αὐτὸς τὴν παροῦσαν μου ὑπόσχεσιν ποιῶ (Z. 5-6), τούτου γὰρ χάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις καὶ ὑπεγράφη καὶ παρ' ἐμοῦ δι' ἀσφάλειαν (Z. 10-11) autographe Unterschrift		x	1389
53^{v}	MM II, 414 (140)	ὑπόσχεσις des Hieromonachos Theodosios und des Mönches Kasianos vom Kloster τοῦ Καράκαλα τούτου γὰρ χάριν καὶ ἡ παροῦσα ἡμῶν ὑπόσχεσις ἐγεγόνει (Z. 8-9) autographe Unterschriften		x	1389
54^{r}	MM II, 416/1 (140-141)	ὑπόσχεσις der Priester Andreas Radarites und Michael Sguropulos ἤδη καὶ ἡμεῖς ὑποσχόμεθα (141, Z. 3), τούτου γὰρ χάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα ἡμῶν ὑπόσχεσις (141, Z. 13-14) autographe Unterschriften		x	1390
54^{r}	MM II, 416/2 (141)	ὑπόσχεσις des Priesters Michael Pharites λέγω διὰ τῆς παρούσης ὑποσχέσεως μου καὶ ὑπόσχομαι (Z. 1-2), τούτου γὰρ χάριν καὶ τὸ παρόν μου γράμμα ἐγένετο εἰς ἀσφάλειαν (Z. 8-9) autographe Unterschrift		x	1390
Antonios IV. (2. Patriarchat)					
58^{r}	MM II, 420/1 (151)	ὑπόσχεσις des Orphanotrophos und Priesters Georgios Kallistos sowie des Priesters Ioannes Sigeros ἤδη λέγομεν (Z. 4), kein Registrierungsvermerk autographe Unterschriften		x	1391
58^{r}	MM II, 420/2 (151)	ὑπόσχεσις des Diakons Georgios Phrangopulos ἤδη καὶ αὐτὸς τὴν παροῦσαν μου ποιῶ ὑπόσχεσιν (Z. 3-4), τούτου γὰρ χάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις (Z. 9-10) autographe Unterschrift		x	1396
[58^{v}	MM II, 421 (152)	Schenkung des Mönches Theophylaktos fiir das patriarchale Kloster (μονύδριον) τοῦ ἁγίου Κηρίκου τούτου γὰρ χάριν ἐσημειώθη καὶ ἐν τῷ παρόντι κώδικι ἡ ἡμετέρα ἀφιέρωσις (Z. 12-13) keine Unterschrift (Text aber in der 1. Person Singular gehalten)		x	1391]
59^{v}	MM II, 423/1 (153-154)	ὑπόσχεσις des Priesters Michael Dux Chumnos τὴν παροῦσαν μου ὑπόσχεσιν ποιῶ (153, Z. 1-2), τούτου γὰρ χάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις (154, Z. 1) autographe Unterschrift		x	1391
59^{v}	MM II, 423/2 (154)	Versprechen des Mönches Menas kein Registrierungsvermerk autographes Signum		x	1391

Folio	Edition	Inhalt	*Confessio*	*Promissio*	Datum
60[r]	MM II, 425 (155) Mitsiou – Preiser-Kapeller, Übertritte (zitiert Anm. 20), S. 271	ὑπόσχεσις des Nikolaos Bulgaris (Rekonvertit aus dem Islam; Einhaltung der ὀρθόδοξος πίστις der Christen, aber keine *Confessio fidei*) λέγω καὶ ὑπόσχομαι διὰ τοῦ παρόντος μου γράμματος (Z. 1-2), Abschlussformel wie bei MM II, 423/1 autographes Signum		x	1391
61[r]	MM II, 428 (158)	ὑπόσχεσις des Priesters Symeon Bariotes λέγω καὶ ὑπόσχομαι διὰ τῆς παρούσης μου ὑποσχέσεως (Z. 1-2), Abschlussformel wie bei MM II, 423/1 autographe Unterschrift		x	1392
62[v]	MM II, 430 (159) nur Incipit; Mitsiou – Preiser-Kapeller, Übertritte (zitiert Anm. 20), S. 272-273	ὁμολογία des Ilario Doria gegen die Lehre der Lateiner kein Registrierungsvermerk autographe Unterschrift und sein persönliches Signum sowie Bestätigungsformel (in Latein, mit griechischer Übersetzung[31]; ... *manu propria scripsi* [sc. nur diesen Vermerk] ... *signum meum pono* – τῇ ἰδίᾳ χειρὶ ὑπέγραψα ... τὸ ἐμὸν σημεῖον τίθημι)	x		1392
63[r]	MM II, 431 (159-160)	ὑπόσχεσις des Deurereuon der Priester und Protopapas Basileios Panabeszes (?) ἀπῃτήθην δὲ ἐπὶ τούτοις ἐγγράφως ταῦτα ποιῆσαι ἐν τῷ παρόντι ἱερῷ κώδικι, ἤδη ποιῶ (normalisiert, 159, Z. 10-11), τούτου γὰρ χάριν καὶ ἐγγράφως ταῦτα ἐποιησάμην δι' ἀσφάλειαν (160, Z. 11) Text und Unterschrift autograph		x	1392
63[v]	MM II, 432 (160)	ὁμολογία des Ioannes Spetziares (verkürzte *Confessio fidei* mit Hervorhebung des πνεῦμα und gegen die Lehre der Lateiner) τούτου γὰρ χάριν καὶ ἐγγράφως τοῦτο ἐποιησάμην καὶ τὸ ἐμὸν σημεῖον ἐχάραξα ἐνταῦθα διὰ τὸ ἀδιάβλητον (160, Z. 9-11) autographes Signum (Hinweis auf die Anbringung des Signum)	x		1392
68[r]	MM II, 439 (172)	ὑπόσχεσις des Priesters Ioannes Sebastos ὑπόσχομαι ἐν τῷ παρόντι ἱερῷ κώδικι ἐνώπιον τοῦ παναγιωτάτου ἡμῶν δεσπότου (Z. 1-2), τούτου γὰρ χάριν καὶ τὸ παρὸν ὑπεγράφη παρ' ἐμοῦ δι' ἀσφάλειαν (Z. 7-8) autographe Unterschrift		x	1392

31. Auf die griechische Übersetzung sei besonders hingewiesen; denn dies ist ein indirektes Zeugnis dafür, dass man im Patriarchat der lateinischen Sprache nicht mächtig war. Es ist jedoch bemerkenswert, dass die lateinischen Bestätigungsformeln der beiden Zeugen zu MM II, 624 (1401) nicht zusätzlich noch auf Griechisch übersetzt wurden. Doch ist hervorzuheben, dass just zur Zeit der Ausstellung von MM II, 624 ein Register führender Notar in der Patriarchatskanzlei tätig ist, der bereits lateinische Worte in einem guten Duktus schreiben (und wohl auch verstehen) konnte: Ioannes Chortasmenos; siehe dazu C. Gastgeber, Dioskuridiana : Miscellanea zum Wiener Dioskurides Codex Med. gr. 1, in *More Modoque. Die Wurzeln der europäischen Kultur und deren Rezeption im Orient und Okzident: Festschrift für Miklós Maróth zum siebzigsten Geburtstag*, hrsg. von P. Fodor *et al.*, Budapest 2013, S. 127-143.

Folio	Edition	Inhalt	*Confessio*	*Promissio*	Datum
76ᵛ	MM II, 448 (192) nur Incipit	ὁμολογία des Lateiners Ioannes Logizos (ὁ ἀπὸ τῶν Λατίνων ἐλθών) gegen die Lehre der Lateiner kein Registrierungsvermerk autographes Signum	x		1396
79ᵛ	MM II, 452 (200) nur Incipit	ὁμολογία des Lateiners Ioannes Lin^a^rdos (ὁ ἀπὸ τῶν Λατίνων ἐλθών) gegen die Lehre der Lateiner kein Registrierungsvermerk autographes Monogramm (?)	x		1394
81ʳ	MM II, 455 (203)	ὑπόσχεσις des Demetrios und seines Sohnes Andronikos Chatzikes ὑποσχόμεθα εἰς τὸν παναγιώτατον ἡμῶν δεσπότην, τὸν οἰκουμενικὸν πατριάρχην ... (Z. 1-3), καὶ δι' ἀσφάλειαν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα ἡμῶν ὑπόσχεσις ἐγγράφως καὶ ταῖς ἡμετέραις ἐσημειώθη οἰκειοχείροις ὑπογραφαῖς (Z. 11-13) autographe Unterschriften		x	1394
85ʳ	MM II, 466 (213-214)	ὑπόσχεσις des Priesters Manuel Kamitzes ἤδη τὴν παροῦσαν (sc. ὑπόσχεσιν) ποιῶ (213, Z. 5-6), τούτου γὰρ χάριν ἐγένετο ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις, ὑπογραφεῖσα παρ' ἐμοῦ δι' ἀσφάλειαν (214, Z. 3-4) autographe Unterschrift Dublette (mit minimalen Abweichungen und ohne Datum und Unterschrift) dazu auf f. 89ᵛ		x	1394
89ᵛ	MM II, 474 (224)	ὑπόσχεσις des Hieromonachos Gregorios τὴν παροῦσαν μου ὑπόσχεσιν ποιῶ (Z. 1-2), καὶ δι' ἀσφάλειαν ἐγένετο ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις (Z. 5-6) Text (?) und Unterschrift autograph		x	1394
91ʳ-93ʳ	MM II, 476 (224-230) HUNGER[32]	ἐξομολόγησις bzw. ὁμολογία des Paulos Tagaris, ehemaligen lateinischen Patriarchen von Konstantinopel persönliche Beichte mit Einleitung und Überleitung zum Glaubensbekenntnis durch den Hypomnematographos Perdikes kopiale Version (vgl. die erklärenden Worte des Perdikes; der Text bricht am Ende des *Confessio fidei* nach einem Komma ab, danach ist im Codex noch ca. eine 1/6-Seite leer)	x		1394
100ʳ	MM II, 491 (248-249)	ὁμολογία (ἣν ἀπέστειλε) des Patriarchen Michael II. von Antiocheia (nur der Zusatz μετὰ τὸ πιστεύω der Antiochenischen Kirche wird schriftlich festgehalten) kopiale Unterschrift (εἶχε δὲ καὶ διὰ τιμίας πατριαρχικῆς χειρὸς αὐτοῦ τό [249, Z. 20-21])	x		1395
103ʳ	MM II, 497 (258)	ὑπόσχεσις des Hieromonachos und pneumatikos Pater Matthaios τούτου γὰρ χάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις καὶ ὑπεγράφη καὶ παρ' ἐμοῦ δι' ἀσφάλειαν (Z. 10-11) autographe Unterschrift		x	1395

32. H. HUNGER, Die Generalbeichte eines byzantinischen Mönches im 14. Jahrhundert, in H. HUNGER, O. KRESTEN, *Studien zum Patriarchatsregister von Konstantinopel 2*, Wien 1997, S. 193-218 (mit Neuedition und Übersetzung); siehe dazu auch DARROUZÈS, *Regestes 1, 6*, Reg. 2974.

Folio	Edition	Inhalt	*Confessio*	*Promissio*	Datum
105ᵛ	MM II, 501/1 (266)	Glaubensbekenntnis des Alexios Palaiologos (der Text der eigentlichen *Confessio fidei* ist nicht notiert, nur die Verwerfung der Lehre der Lateiner; der Text beginnt mit μετὰ τὸ ἅγιον σύμβολον ἀποβάλλομαι τὴν παρὰ τῶν Λατίνων γενομένην προσθήκην ... [Z. 1-2]) kein Registrierungsvermerk autographe Unterschrift	x		1395
{105ᵛ	MM II, 501/2 (266)	notarieller Vermerk zur Ablegung der *Confessio fidei* des Antonios Lumpardos Tyotziba mit Verwerfung der Lehre der Lateiner καὶ διὰ ταῦτα ἐσημειώθη ἐν τῷ παρόντι ἱερῷ κώδικι (Z. 5-6)	x		1396}
106ʳ	MM II, 502 (267)	ὁμολογία des Konstantinos Asanes nur allgemeine Anerkennung der δόγματα der ἁγία καὶ ὀρθόδοξος ἐκκλησία τῆς Κωνσταντινουπόλεως und Verwerfung der Lehren des Barlaam und Akindynos ἰδοὺ τὴν παροῦσαν μου δίδωμι ὁμολογίαν (Z. 7-8), αὕτη μου ἐστὶν ἡ ὁμολογία ... καὶ δι' ἀσφάλειαν ὑπέγραψα (Z. 16-20) Text und Unterschrift autograph	x		1396
Kallistos II. Xanthopulos					
117ʳ-118ᵛ	MM II, 519 (293-295)	Glaubensbekenntnis des Patriarchen Kallistos II. Xanthopulos ὑπεγράφη ταῦτα διὰ χειρὸς ἡμετέρας δι' ἀσφάλειαν (294, letzte Z. – 295, Z. 1) autographe Protage und Hypotage	x		1397
119ʳᵛ	MM II, 520 (295-296)	ὁμολογία des Papas Ioasaph nur allgemeine Anerkennung der ἁγία ἐκκλησία mit Abschwörung der einzelnen antipalamitischen Streitpunkte des Barlaam und Akindynos ταῦτα στέργων καὶ ὁμολογῶν οἰκείᾳ χειρὶ ὑπογράφω ... kopiale Unterschrift (εἶχε καὶ ὑπογραφὴν τήνδε· Ἰωάσαφ ἱερομόναχος τὰ ἄνωθεν γεγραμμένα στέργων καὶ ὁμολογῶν ὑπέγραψα [296, Z. 21-25])	x		1397
Matthaios I.					
119ᵛ-120ʳ	MM II, 521 (296) ohne Text	ὁμολογία des Lateiners Manuel Herakleinos (ὁ ἀπὸ Λατίνων ἐλθών) gegen die Lehre der Lateiner καὶ εἰς τὴν περὶ τούτου ἀσφάλειαν ἐποιησάμην καὶ τὴν παροῦσαν μου ὁμολογίαν, ποιήσας καὶ τὸ ἡμέτερον σημάδιν [sic] οἰκειοχείρως (f. 120ʳ) autographes Monogramm am Anfang und am Ende des Dokumentes	x		1399
132ᵛ	MM II, 532 (321)	ὑπόσχεσις des Archon τῶν φώτων und Diakons Manuel Chalkeopulos ἤδη ὑπόσχομαι καὶ αὐτὸς διὰ τοῦ παρόντος μου γράμματος (Z. 5), καὶ εἰς τὴν περὶ τούτων βεβαίωσιν καὶ τὴν παροῦσαν μου ὑπόσχεσιν γέγραφα ἐν τῷ παρόντι κώδικι οἰκείοις μου γράμμασι (Z. 21-23) Text und Unterschrift autograph		x	1400

Folio	Edition	Inhalt	*Con-fessio*	*Pro-missio*	Datum
140ᵛ-141ʳ	MM II, 545 (343) Incipit, sonst nur zweiter Teil	ὁμολογία des Ioannes τοῦ Κωνστάντζου gegen die Lehre der Lateiner kein Registrierungsvermerk (erste) autographe Unterschrift (στέργων ὑπέγραψα, normalisierr) darunter Zusatz: ὑπόσχεσις (Präventivmaßnahmen bei Rückkehr zum Glauben der römischen Kirche hinsichtlich der eben geschlossenen Eheverbindung mit der Tochter des Sitarudes) τὴν παροῦσαν ὑπόσχεσιν ποιῶ (Z. 1-2), ἤδη ὑπόσχομαι ἔμπροσθεν αὐτοῦ (sc. des Patriarchen; Z. 4), τὴν παροῦσαν μου ὑπόσχεσιν (Z. 5), ... καὶ δι' ἀσφάλειαν ἐσημειώθη ἐνταῦθα (Z. 10-11) (zweite) autographe Unterschrift (στέργων ὑπέγραψα, normalisiert)	x	x	1400
141ʳᵛ	MM II, 546 (344) nur Teile	ὁμολογία der Maria Serba, Tochter des Barbaraskos (ἡ ἀπὸ Λατίνων ἐλθοῦσα) gegen die Lehre der Lateiner kein Registrierungsvermerk im Text, aber als Zusatz des Hypomnemarographos zum Signum (στέργω καὶ ὁμολογῶ τὰ ἄνωθεν γεγραμμένα, ἁψαμένη τοῦ καλάμου καὶ ὑπογράφουσα διὰ τῆς τοῦ θεοφιλεστάτου ὑπομνηματογράφου χειρός, Z. 8-10) autographes Signum (mit Hinweis der Unterferrigung durch Ergreifen des Kalamos und Unterfertigung seitens der Hand des Hypomnematographos)	x		1400
144ᵛ	MMII, 551 (352)	ὑπόσχεσις des Hieromonachos Ioakeim τὴν παροῦσαν μου ποιῶ ὑπόσχεσιν (Z. 1-2), τούτου γὰρ χάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις δι' ἀσφάλειαν (Z. 12-13) autographe Unterschrift		x	1400
168ʳ	MM II, 593 (421)	ὑπόσχεσις des Georgios Buteliares τὴν παροῦσαν μου ποιῶ ὑπόσχεσιν (Z. 1-2), καὶ δι' ἀσφάλειαν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις (Z. 10-11) autographe Unterschrift		x	1400
168ʳ	MM II, 594 (421-422)	ὑπόσχεσις des Priesters Christophoros Tenedaios τὴν παροῦσαν μου ποιῶ ὑπόσχεσιν (Z. 1-2), τούτου γὰρ χάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις ... ὑπογραφεῖσα παρ' ἐμοῦ διὰ τὸ βέβαιον (Z. 8-10) autographe Unterschrift		x	1400
168ᵛ	MM II, 596 (423-424)	ὑπόσχεσις des Priesters Ioannes Phudules τὴν παροῦσαν μου ποιῶ ὑπόσχεσιν (423, Z. 1-2), τούτου γὰρ χάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις (424, Z. 3-4) autographe Unterschrift		x	1400
169ᵛ	MM II, 598 (426-427)	ὑπόσχεσις des Priesters Philippos Dux τὴν παροῦσαν μου ποιῶ ὑπόσχεσιν (Z. 1-2) autographe Unterschrift		x	1400
171ʳᵛ	MM II, 602 (431-432)	Versprechen des Hieromonachos Moyses ἤδη καὶ αὐτὸς ὑπόσχομαι ἔμπροσθεν ... (432, Z. 7), καὶ δι' ἀσφάλειαν ὑπεγράφη καὶ παρ' ἐμοῦ (432, Z. 27-28) autographe Unterschrift		x	1400

Folio	Edition	Inhalt	*Confessio*	*Promissio*	Datum
177ʳ	MM II, 615 (449)	Glaubensbekenntnis des Nikolaos Kontares gegen die Lehre der Lateiner kein Registrierungsvermerk autographe Unterschrift (vor dem Dokument!)	x		1400
179ʳ	MM II, 618 (454)	ὁμολογία des Bartholomaios (ὁ ἀπὸ Λατίνων ἐλθών) gegen die Lehre der Lateiner καὶ εἰς τὴν περὶ τούτου ἀσφάλειαν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ὁμολογία (Z. 11-12) keine Unterschrift (aber Überschrift und Datum)	x		1401
181ᵛ	MM II, 624 (462) Mitsiou – Preiser-Kapeller, Übertritte (zitiert Anm. 20), S. 274	ὑπόσχεσις des Georgios Tempratze διὰ τῆς παρούσης μου ὑποσχέσεως ἐνώπιον ... (Z. 1-2), καὶ διὰ τὴν τούτου δήλωσιν καὶ βεβαίωσιν ἐγένετο ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις ἐνώπιον τοῦ παναγιωτάτου ἡμῶν δεσπότου καὶ τῶν ἄνω ῥηθέντων ἀρχόντων Γενουιτῶν (Z. 12-15) autographes Signum darunter Bestätigung der Zeugen (in lateinischer Bestätigungsformel[33]) Bartholomeus Vilanucius und Iohannes de Brugnadello		x	1401
181ᵛ	MM II, 625 (463)	ὑπόσχεσις des Mönches Gabriel ἐγράφη ταῦτα καὶ ὑπεγράφη παρ᾽ ἐμοῦ (Z. 15, der Anteil des Gabriel ist nur die Unterschrift, der Text stammt von einem Notar der Patriarchatskanzlei) autographe Unterschrift		x	1401
188ᵛ	MM II, 637 (484-485)	ὑπόσχεσις des Priesters Georgios Lopadiotes τὴν παροῦσαν μουποιῶὑπόσχεσιν (Z. 1-2), τούτουγὰρχάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις, ὑπογραφεῖσα καὶ παρ᾽ ἐμοῦ δι᾽ ἀσφάλειαν (Z. 9-10) autographe Unterschrift		x	1401
190ʳ	MM II, 641 (488)	ὑπόσχεσις des Priesters Manuel Sophos ἤδη ποιῶ τὴν παροῦσαν μου ὑπόσχεσιν ἔμπροσθεν ... (Z. 5-6), τούτου γὰρ χάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ἔγγραφος ὑπόσχεσις, ὑπογραφεῖσα καὶ παρ᾽ ἐμοῦ δι᾽ ἀσφάλειαν (Z. 10-12) autographe Unterschrift		x	1401
190ʳᵛ	MM II, 642 (488) nur Incipit	ὁμολογία des Tzianes Gratzias (ὁ ἀπὸ Λατίνων ἐλθών) gegen die Lehre der Lateiner (Φράγγοι) τούτου χάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ἔγγραφος ὁμολογία (f. 190ᵛ) autographes Signum (bloßes Kreuz, Ergänzung mit dem Genetiv der Namensform seitens des Notars)	x		1401
191ʳ	MM II, 644 (490) nur Teile	ὁμολογία der Maria τοῦ Τζάνε Κατζαμούκου gegen die Lehre der Lateiner (Φράγγοι) τούτου χάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ἔγγραφος ὁμολογία autographes Signum (vor dem Text!; vom Notar ergänzt durch die übliche Formel σίγνον + Genetiv des Namens und des Vaters)	x		1401

33. Zum offensichtlichen Verständnis der lateinischen Formel im Patriarchat siehe oben, Anm. 31.

Folio	Edition	Inhalt	*Confessio*	*Promissio*	Datum
198v	MM II, 657 (512-513)	ὑπόσχεσις des Hieromonachos und Abtes Malachias, des Hieromonachos und Ekklesiarches Antonios, des Hieromonachos Iakobos vom Kloster τῶν ἁγίων καὶ θαυματουργῶν Ἀναργύρων τοῦ Κοσμιδίου τὴν παροῦσαν ἡμῶν ἔγγραφον ὑπόσχεσιν ποιοῦμεν (512, Z. 3-4), τούτου γὰρ χάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα ἡμῶν ὑπόσχεσις, ὑπογραφεῖσα καὶ παρ' ἡμῶν δι' ἀσφάλειαν (513, Z. 1-2) autographe Unterschrift		x	1401
203v	MM II, 665 (527)	ὑπόσχεσις des Priesters Konstantinos Bulotes τὴν παροῦσαν μου ποιῶ ὑπόσχεσιν (Z. 1-2), καὶ δι' ἀσφάλειαν ὑπεγράφη καὶ παρ' ἐμοῦ (Z. 6) Text und Unterschrift autograph		x	1401
205v	MM II, 668 (533)	ὑπόσχεσις des Priesters Ioannes Pepagomenos ποιῶ τὴν παροῦσαν μου ἔγγραφον ὑπόσχεσιν ἐνώπιον ... (Z. 1-2), τούτου οὖν χάριν γεγοννῖα καὶ ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις κατεστρώθη ἐνταῦθα, ὑπογραφεῖσα καὶ παρ' ἐμοῦ (Z. 6-8) autographe Unterschrift		x	1401
208v	MM II, 671 (540-541)	ὑπόσχεσις des Georgios Bastagarios τὴν παροῦσαν μου ποιῶ ὑπόσχεσιν (Z. 1-2) autographes Signum		x	1401
221r	MM II, 687 (570)	ὑπόσχεσις des Priesters Ioannes Philaretos καὶ δι' ἀσφάλειαν ὑπεγράφη παρ' ἐμοῦ (Z. 7-8) autographe Unterschrift		x	1402
221r	HUNGER*, Nr. 4 kein Text	ὑπόσχεσις des Primmikerios Theodoros Bardales τὸ παρὸν ὑποσχετήριόν μου γράμμα ποιῶ, τούτου γὰρ χάριν ἐγένετο καὶ ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις ὑπογραφεῖσα ... darunter Hinweis auf die kopiale Unterschrift εἶχε καὶ ὑπογραφήν· ... kopiale Unterschrift		x	1402

* H. HUNGER, Zu den restlichen Inedita des Konstantinopler Patriarchatsregisters im *Cod. Vindob. Hist. gr.* 48, *REB* 24, 1966, S. 58-68, hier 65-66.

I. PLATZIERUNG DER *CONFESSIONES*

Generell ist das Ordnungsprinzip des Patriarchatsregisters ein chronologisches. Theoretisch wurde also nach einem ausgestellten und subskribierten Dokument eine Kopie im Codex eingetragen. Dass im Zuge einer Arbeitsökonomie gelegentlich schon vor dem erwarteten Ergebnis – wenn die Unterzeichnung nur mehr ein Formalakt war – eingetragen wurde, mag die Zeitabfolge durchbrochen haben, wenn etwa ein Dokument bei nicht dringenden Fällen „abgelegt" wurde oder eine mögliche Intervention etwa von kaiserlicher Seite den Akt verzögert oder gar blockiert hat. Auch mag ein plötzlich neu berichteter Sachverhalt zur Verzögerung der Unterfertigung oder einer Änderung des ursprünglichen Dokuments geführt haben. Allerdings fallen doch bei diesen Formen der im Register unterfertigen Dokumente immer wieder sehr auffällige Zeitsprünge auf – einige Verstöße gegen die Diachronie gehen freilich auch auf Manipulationen im Registercodex und auf falsche Einbindung zurück. Doch zeigt sich abseits davon vor allem bei den Glaubensbekenntnissen bzw. konkreter bei den ergänzenden Abschwörungen der lateinischen Gebräuche eine Tendenz der Platzökonomie, und zwar in zweifacher Hinsicht:

Man verwendete für diese Art von Dokumenten gelegentlich einen freien Platz „irgendwo" im Codex, der nicht zeitlich mit den anderen Dokumenten koinzidieren musste. Das zeigt aber auch eine gewisse Wertigkeit dieser Dokumente: Dem Chartophylax war hierbei nicht so sehr an einer korrekten Diachronie der Registerführung gelegen als an dem Faktum der Eintragung bzw. an der Performance der Eintragung und des schon oben angesprochenen Schaucharakters. Dies wird zum Beispiel sehr klar ersichtlich bei der ὁμολογία des Nikolaos Amarantos (V 48, f. 37^{r}; Abb. 1), die erst aus jener Zeit stammt (April 1404), als dieser Registerband bereits abgeschlossen war und wohl ein neuer begonnen wurde. Eine leere Seite (f. 37, dessen Rückseite mit einem Dokument von Juni 1387 beschrieben ist und mit diesem die innere Diachronie einhält) wurde hier zur Eintragung des Glaubensbekenntnisses verwendet, und dies in einer sehr bemerkenswerten Form: Drei Schreiber, darunter vielleicht sogar Nikolaos selbst, waren abwechselnd an der Niederschrift des Dokumentes im Register beteiligt. Einer der Kopisten begann seine Karriere im zweiten Patriarchat von Antonios IV., ist dann ein Hauptschreiber unter Patriarch Matthaios I. und eventuell sogar mit dem Protekdikos Georgios Eugenikos zu identifizieren[34].

Eine andere Form der Platzökonomie besteht darin, dass man unter einer eingetragenen Formel – bei den Lateiner-Konvertiten etwa zur zusätzlichen Abschwörung der προσθήκη und der ἔθιμα der römischen Kirche – auch andere (spätere) Konvertiten unterfertigen ließ. Im Idealfall ist das vom Register führenden Notar extra vermerkt (so zu V 48, f. 3^{v}: der Text wurde für ein Glaubensbekenntnis 1383 eingetragen, die durch einen notariellen Vermerk sichere Unterfertigung erfolgte vier Jahren später von einem Ioannes Baias). Die beiden Dokumente durchbrechen hier völlig das diachrone Schema zum Jahr 1380 (in den umgebenden Seiten ff. 3^{r} und 4^{r}). Ebenso wurde in V 48, f. 30^{v} eine ὁμολογία, die nach der Überschrift für einen Tit<i?>os (ἡ ὁμολογία τοῦ ἀπὸ τῶν Λατίνων ἐλθόντος Τίτου) ausgestellt war, zweitverwendet bzw. als ursprüngliches Musterschema für konkrete Konvertiten angewandt[35]: Der Text hat das volle Formular des nikänokonstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses sowie der zusätzlichen Abschwörung der lateinischen Lehre und ist zudem auch datiert (März 1384). Darunter findet sich in derselben Tinte ein Monogramm. Dazu ist rechts daneben – immer noch in derselben Tintenfarbe – ein Signum hinzugefügt und außerdem von der Hand eines anderen zeitgleichen Notars die übliche Ergänzung des Namen (σίγνον Ἰωάννου τοῦ Ἀμινσέλη) in den Kreuzfeldern sowie der erklärende Zusatz des Notars[36]. Weiters unterschrieb mit einer offensichtlich dunkleren Tinte *piero daverona* (Piero da Verona) ganz rechts und ergänzt links daneben ein Monogramm, in dem man allerdings kaum einen Buchstaben des Namens zu identifizieren vermag (A und ein darüber gestelltes Kreuz scheinen ganz offensichtlich zu sein; da das A einen in der Mitte spitz

34. Siehe dazu ausführlicher C. Gastgeber, Das Typikon Lincoln College gr. 35 und das Patriarchat von Konstantinopel, *Scripta : an international journal of codicology and palaeography* 7, 2014, p. 95-110; siehe ferner die Einleitung desselben zu Band 5 des Patriarchatsregisters (E. Mitsiou, J. Preiser-Kapeller, C. Gastgeber, *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 5. Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1379-1390* [CFHB 19/5], Wien 2015 [in Druckvorbereitung]).

35. Ich verdanke den Hinweis zur Interpretarion von τίτος im Sinne von lat. *titius* „irgendwer" („John Doe") Luigi Silvano (Rom); das Wort ist im mittelalterlichen, vor allem juristischen Latein sehr gut in dieser Bedeutung belegt, siehe z. B. A. Bertocchi, „Menaechmus quidam" : indefinite and proper nouns in classical and late Latin, in *Latin vulgaire-latin tardif VII : Actes du VIIe colloque international sur le latin vulgaire et tardif, (Séville, 2-6 septembre 2003)*, éd. par C. Arias Abellán, Sevilla 2006, S. 89-107, hier S. 93, n. 11.

36. MM II, 376 (84): οὗτος ἔστερξε τὴν παροῦσαν ὁμολογίαν καὶ προσῆλθε τῇ ἁγίᾳ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίᾳ τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἀπεβάλετο τὸ σέβας καὶ τὰς αἱρέσεις τῶν Λατίνων μηνὶ μαρτίῳ ἰνδικτιῶνος ζ^{ης}ʹ. Siehe dazu auch Mitsiou – Preiser-Kapeller, Übertritte (zitiert Anm. 20), S. 258-259; Farbabbildung auf dem Cover.

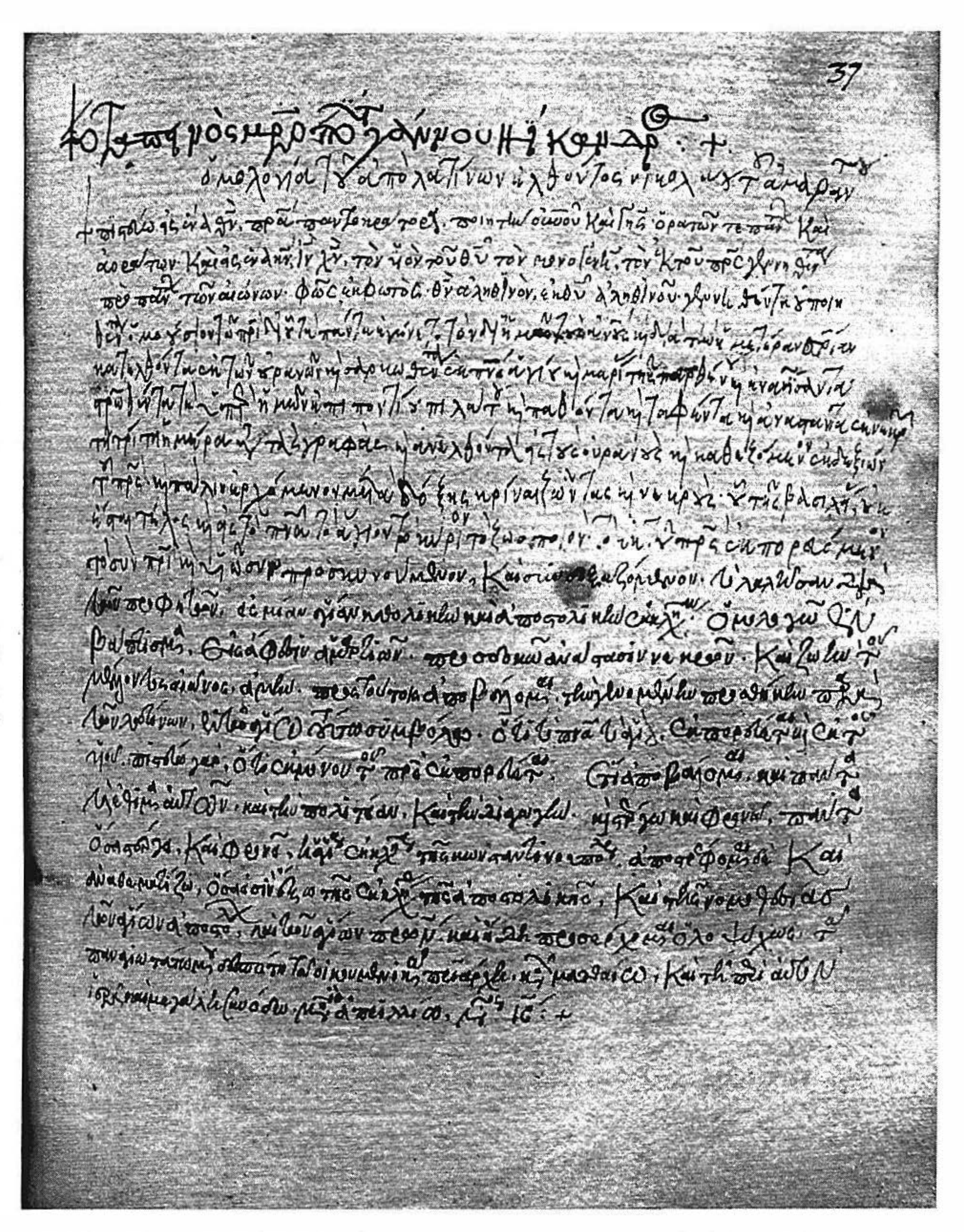


Abb. 1 – Hist. gr. 48, f. 37r: ὁμολογία des Nikolaos Amarantos von April 1404 (Wiederverwendung einer frei gebliebenen Seite im abgeschlossenen Registerbuch), drei Hände in Abwechslung.

nach unten führenden Verbindungsbalken zwischen den beiden Querachsen hat, ist damit eventuell das V [von Verona] mit angedeutet). Fragwürdig bleiben die Enderweiterungen des Mittelbalkens des gesamten Monogramms (P und I?). Auffällig ist jedoch, dass das andere Monogramm ganz links offensichtlich ebenfalls ein A und ein darüber gestelltes Kreuz als Grundelemente enthält, in Einzelheiten dann aber Unterschiede aufweist. Ein Rundkörper in der Mitte lässt sich am ehesten als Omega verstehen, die große Kreuzform, an die Alpha ligiert ist, vermutlich als Iota. Damit wären die Initialen für Ioannes Aminseles gegeben, der aber mit dem Signum subskribiert. Eventuell darf dies hier als doppelte Form der Unterfertigung angesehen werden[37]: mit Signum (eigentlich für Schreibunkundige) *und* mit Monogramm. Die Erklärung mag vielleicht darin liegen, dass dieses auch nicht wirklich von kundiger Hand ausgeführte Monogramm (sehr deutlich etwa bei der abgesetzten Form der Rundung oder bei der Kreuzspitze zu sehen) den Register führenden Notar nicht befriedigte und er noch einmal – wie bei Schreibunkundigen üblich – die gängige Signum-Variante hinzufügte. Das könnte auch erklären, wieso dieselbe Tintenfarbe verwendet ist. Der Kalamos wirkt beim Monogramm etwas dicker, doch mag dies einfach auf eine ungelenke Führung des Kalamos zurückzuführen sein, indem Aminseles zu fest auf das Papier aufdrückte, denn auch der Notar produziert bei seiner Erklärung gelegentlich beim Wenden der Kalamosspitze dickere Striche. Es könnte das Dokument also als Muster („Tit<i>us" – „John Doe") gedacht gewesen und dann für Piero da Verona und Ioannes Aminseles verwendet worden sein.

In einem Fall macht ein eingetragenes Dokument einer Homologia (V 48, f. 13^{rv}) mit Abschwörung der lateinischen Gebräuche sogar den Eindruck, dass der Text ebenfalls in einer Form von Musterformular eingetragen wurde (wie dies auch bei anderen Dokumenten, besonders mit rhetorischen Prooimien, der Fall zu sein scheint[38]). Zwar ist das Datum (September 1381)[39] angeführt, aber weder in derÜ berschrift (ὁμολογία τῆς ἀπὸ Λατίνων ἐλθούσης) noch am Ende ist ein Name oder ein Signum (mit Umschrift des Namens) hinzugefügt, wiewohl das vollständige übliche Formular – d. h. nikänokonstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis und Abschwörung der Lehre der Lateiner – geschrieben ist. Die abschließenden Worte weisen allerdings klar auf eine Subskription hin: „und zur diesbezüglichen Sicherheit habe ich auch das vorliegende Versprechen gemacht; ich habe es eigenhändig im Monat Mai der 5. Indiktion unterschrieben" (καὶ εἰς τὴν περὶ τούτου ἀσφάλειαν ἐποιησάμην καὶ τὴν παροῦσαν ὁμολογίαν, ὑπογράψασα ταύτην οἰκειοχείρως κατὰ μῆνα σεπτεύριον τῆς ε΄ ἰνδικτιῶνος [f. 13^{v}]). Das Unterbleiben der Unterschrift und die völlige Anonymisierung verwundern im Vergleich zu den anderen ὁμολογίαι. Theoretisch könnte ein Rückzieher der Frau oder eine Änderung der Sachlage diese Version bedingt haben, wahrscheinlicher ist hingegen die Deutung dieses Schriftstückes als ein Arbeitsinstrument. Denn die im Codex vorangehende ὁμολογία der Zoe, also ein theoretisches Muster, wurde ja erst später, im September 1383 (oder gar erst 1387[40]), eingetragen, 1381 lag somit im neuen Registerband V 48 noch kein Muster vor.

37. So schon die Vermutung bei MITSIOU – PREISER-KAPELLER, Übertritte (zitiert Anm. 20), S. 259.
38. Dazu ist eine eigene Studie vom Verfasser in Vorbereitung, vgl. bereits die Überlegungen in C. GASTGEBER, Rhetorik in der Patriarchatskanzlei von Konstantinopel : Methodisch-innovative Zugänge zu den Dokumenten des Patriarchatsregisters, in *The register of the Patriarchate of Constantinople* (zitiert Anm. 14), S. 175-198.
39. DARROUZÈS, *Regestes I, 6*, Reg. 2722. Vgl. zu diesem Dokument auch noch unten, S. 188-189.
40. Vgl. dazu unten, S. 185-187.

Ein Pendantfall liegt bei Dokument MM II, 618 von 1401 vor: Die Überschrift führt immerhin den Namen des Konvertiten an: „Glaubensbekenntnis des Bartholomaios, der von den Lateinern kam“ (ὁμολογία του ἀπὸ τῶν Λατίνων ἀνελθόντος Βαρθολομαίου [454, Z. 1-2]), am Ende ist das Dokument mit Jänner 1401 datiert. Doch es fehlt in V 48 auf f. 179ʳ die Unterfertigung (denn es war offensichtlich, wie zu dieser Zeit üblich, eine autographe Unterschrift geplant und keine kopiale, in letzterem Fall wäre eine Einleitung mit εἶχε ... zu erwarten). Der Register führende Notar hat auch zum nächsten Dokument aus demselben Jänner 1401 keinen breiteren Abstand zur Einfügung einer Unterschrift gelassen. Man wird diese halbfertige Eintragung kaum als Muster erklären können, dazu gab es bereits genug ὁμολογίαι von Lateinern im Register, und die Überschrift mit dezidiertem Hinweis auf den ehemaligen Lateiner Bartholomaios individualisiert den Kontext. Hier dürfte eher der Fall eingetreten sein, dass man schlicht vergessen hat, den Konvertiten unterfertigen zu lassen, oder die „Sachlage“ sich irgendwie geändert hat (inklusive einer möglichen Absenz von Konstantinopel). Da der Registerband bald danach endete, wurde dieser Torso nicht recycled.

Die hier beschriebene Problematik soll aber auch für die Datierungsfrage sensibilisieren: Denn wann immer eine ὁμολογία im Register auf einer Seite eingetragen wurde, auf der nicht unmittelbar diachron ein folgendes Dokument anschließt, ist theoretisch immer damit zu rechnen, dass ein Notar der Patriarchatskanzlei eine freie Seite im Register, was keine Seltenheit war, für eine derartige Eintragung verwendet hat. Die Diachronie war hierbei nicht so wichtig wie der Eintragungsprozess selbst und die Bestätigung.

II. Statistische Auswertung

Für die folgenden Diagramme wurden die Versprechungen sowie Glaubensbekenntnisse mit autographer und kopialer Unterfertigung einander gegenübergestellt, im ersten Diagramm in absoluten Zahlen, wie sie pro Regierungszeit eines Patriarchen erhalten sind, im zweiten Diagramm in ihrer relativen Anzahl, d. h. nach Jahresdurchschnitt innerhalb der Regierungsperiode eines Patriarchen (der Divisionsfaktor pro Gruppe ist die Gesamtzahl der Jahre der Regierungszeit eines Patriarchen). Dadurch kommt es zu dem verfälschenden

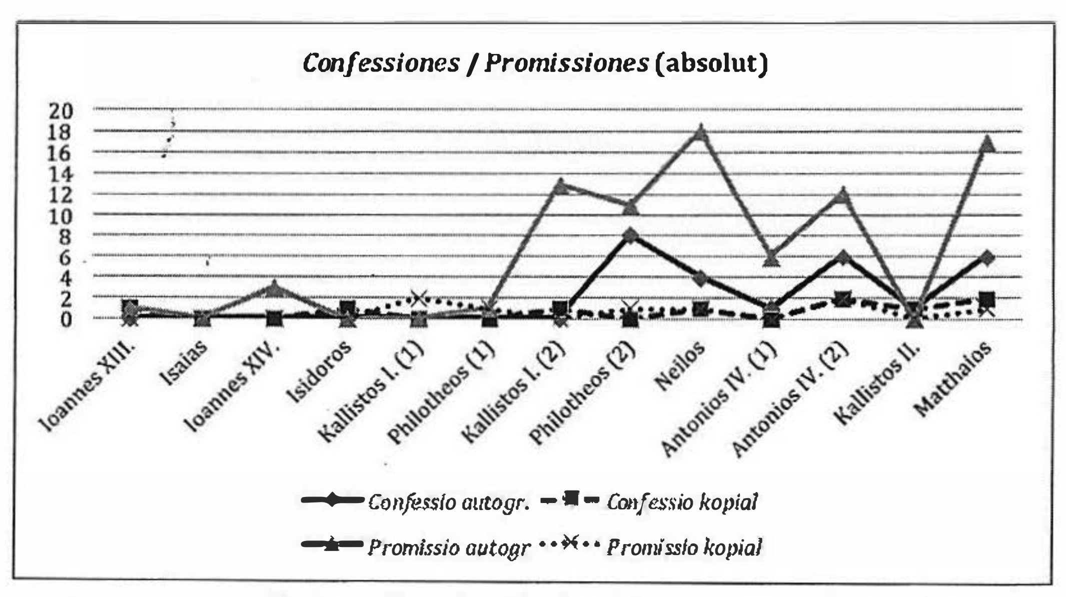


Diagramm 3 – Absoluter Wert der Glaubensbekenntnisse und Versprechungen (unterteilt nach Dokumenten mit kopialer und autographer Unterschrift).

Bild unter Kallistos II. Xanthopulos, denn seine geringe Regierungszeit von 3-5 Monaten bewirkt trotz nur zwei *Confessiones*, darunter seiner eigenen, und überhaupt nur vier Dokumenten aus seiner Regierungszeit im Register, diese entsprechende Umrechnung in eine theoretische jährliche Ausstellungsfrequenz. Die hohe Anzahl der ὑποσχέσεις unter Kallistos I. in seiner zweiten Amtsperiode beruhen auf der Einbeziehung der elf Listen der Exarchen und Kleriker von Konstantinopel, die dem Patriarchen bzw. Letztere auch ihrem jeweiligen Exarchen gegenüber die Einhaltung der moralischen Belehrung des Patriarchen von Dezember 1357 bestätigen mussten.

Nicht aufgenommen sind hier diejenigen Amtsperioden, für die das Register keine Belege enthält, d. h. aus der Amtszeit der Patriarchen Gerasimos (22. März 1320 – 20. April 1320) und Makarios in seiner ersten (ca. Juni 1377 – Juli 1379) und zweiten (30. Juli 1390 – ca. Ende 1390) Amtsperiode.

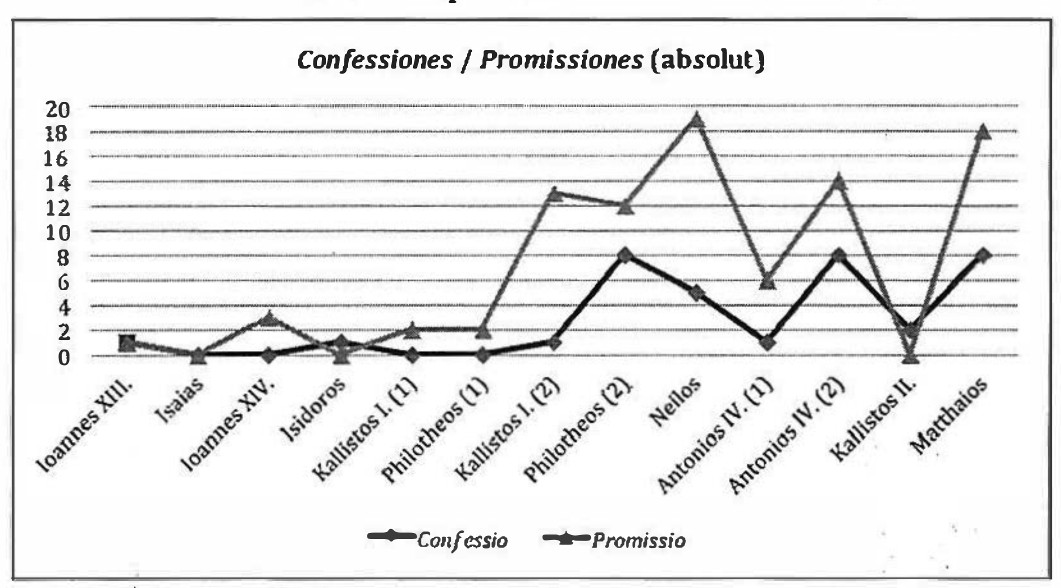


Diagramm 4 – Absoluter Wert der Glaubensbekenntnisse und Versprechungen (jeweils Dokumente mit kopialer und autographer Unterschrift zusammengefasst).

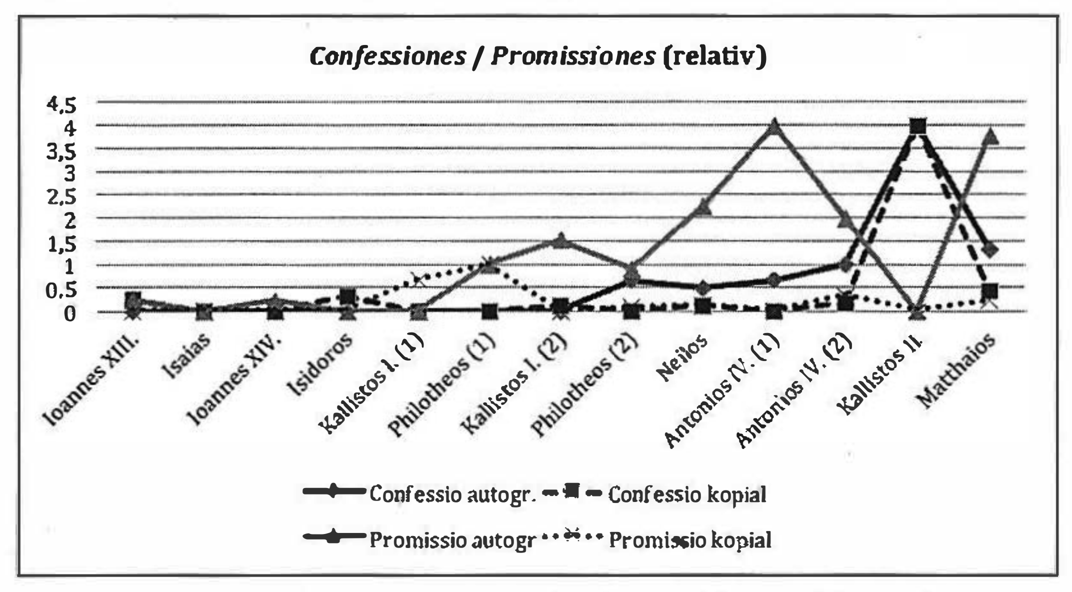


Diagramm 5 – Relativer Wert der Glaubensbekenntnisse und Versprechungen (unterteilt nach Dokumenten mit kopialer und autographer Unterschrift); die Relation ist bestimmt von der Gesamtanzahl der Dokumente in der Amtsperiode eines Patriarchen und der entsprechenden durchschnittlichen jährlichen Verteilung.

III. Formen der Eintragung

Die Diagramme zeigen bereits eine deutliche Zunahme von Eintragungen derartiger Dokumente in den Registerbüchern der Synodalagenden. Mit der zweiten Amtsperiode unter Kallistos I. setzt eine klare Zäsur ein, die vor allem durch die einzigartigen Exarchenlisten bedingt ist. Prima vista scheint schon ein Usus solcher Eintragungen, nämlich einer autographen *Promissio*, unter Ioannes XIII. Glykys zu bestehen, stellt doch eines der ersten Dokumente in V 47 auf f. 10[r] eine autograph eingetragene ἀσφάλεια dar. Doch gerade dieses Dokument zeigt den Sonderfall: Das vorangehende Dokument (*PRK* I, 19; Dezember 1315) behandelt den Diebstahl eines Mönches Ioannikios, den der Patriarch deswegen des Priesteramtes enthebt. Ioannikios wird allerdings nicht anathematisiert, sondern darf nur das Priesteramt nicht mehr ausüben, was er unter Androhung einer „gerechten Entscheidung der heiligen Kirche Gottes" (δίκαια κρίσις τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας) im Fall des Zuwiderhandelns schriftlich bestätigen muss. Die zugehörige ἔγγραφος ἀσφάλεια ist von Ioannikios persönlich auf einem kleinen Zettelchen notiert, in sehr bemühter Schrift und mit Problemen in richtiger Orthographie und Akzentsetzung. Offensichtlich wurde dieser separate Zettel dann im Büro des Chartophylax unter die patriarchale Entscheidung eingeklebt (denn als Zettelchen dieses Kleinformates drohte leicht der Verlust; Abb. 2). Wieso dieser Erklärung gar so großes Gewicht zukommt, darüber kann man nur spekulieren. Doch ist in Betracht zu ziehen, dass bei der Suche nach dem Dieb auch der Kaiser involviert war, der selbst einen Horismos zur Suche des Diebes ausgestellt hatte. Man erkennt daraus die Bedeutung, die diesem scheinbar unbedeutenden Vorfall während des Nachtoffiziums des Festes des Ioannes Chrysostomos zukam. Der Schauprozesscharakter und die öffentliche Bekanntmachung sowie ewige Fixierung im heiligen Codex sollten eine besondere Wirkung zeigen.

Unter Patriarch Ioannes XIV. Kalekas wurde 1338/1339 erstmals die Eintragung von drei Dokumenten mit eingeforderter Originalunterfertigung seitens der „inkriminierten" Parteien begonnen, dabei handelt es sich dem Wortlaut nach immer um denselben Inhalt. Konkret geht es um die Aufforderung an drei designierte Metropoliten, Kyrillos von Side (*PRK* II, 115), Hieremias von Cherson (*PRK* II, 117) und Makarios von Bitzina (*PRK* II, 118), Konstantinopel zu verlassen und ihre Metropolen aufzusuchen. Grund dazu ist der „Verdacht" (ὑποψία), dass sie dorthin nicht aufbrechen wollen oder bald wieder in die Hauptstadt zurückkehren werden. Deshalb legen sie diese ἔγγραφος ὑπόσχεσις ab, derzufolge sie dem Patriarchen und der heiligen Synode gegenüber *sagen* und versichern, sich in ihre jeweilige Metropolis zu begeben und nicht in die Hauptstadt zurückzukehren, außer bei allergrößter Notlage (ἀνάγκη καὶ χρεία), die jedoch erst vom Patriarchen und der Synode gerechtfertigt werden müssen. Sie dürfen aber auch nicht dem Patriarchen zur Last fallen und die Leitung einer anderen Kirche einfordern. „Zur Sicherheit" (δι' ἀσφάλειαν) ist jeweils diese vorliegende schriftliche ὑπόσχεσις ergangen. Alle drei neuen Metropoliten unterfertigen dann autograph zusammen mit der Formel: „Das oben Geschriebene habe ich bekräftigend und bestätigend unterschrieben" (τὰ ἄνωθεν γεγραμμένα στέργων καὶ βεβαιῶν ὑπέγραψα). Hier erkennt man die Tendenz des Patriarchen, das Register als ein Medium allerhöchster Autorität einzusetzen und den erhofften Abschreckungseffekt ins Spiel zu bringen. Die Metropoliten werden nicht nur zu einer mündlichen Verpflichtung vor dem Patriarchen und der Synode verpflichtet (λέγω), sondern zur persönlichen Unterzeichnung eines schriftlichen Versprechens, nicht auf irgendeinem separaten Dokument, sondern im heiligen Codex. Man kann den Sinn dieser Eintragung nur in dem besonderen Effekt und

Abb. 2 – Hist. gr. 47, f. 10r: Versprechen des Priestermönches Ioannikios (Dezember 1315), auf einem eigene Stück Papier, das in das Register eingeklebt worden ist.

der nachhaltigen Wirkung einer solchen „Performance" sehen. Denn interessanterweise ist diese Vorgangsweise auch kein Usus innerhalb der Patriarchatskanzlei, sondern diese drei Dokumente stehen mit diesem Inhalt und in dieser Form wie eratische Blöcke im Register[41]. Inwieweit man hier noch mehr hineininterpretieren darf, bleibt spekulativ. Nachdem die Bestellung der Metropoliten ja letztlich der kaiserlichen Absegnung bedurfte (mitunter auch umgekehrt einem vorangehenden Wunsch des Kaisers folgte), ist nicht auszuschließen, dass der Patriarch mit der verbindlichen Entsendung in deren Metropolen nicht ganz linientreue Metropoliten aus der Hauptstadt und damit aus dem Umfeld möglicher Synodenteilnehmer entfernen wollte[42].

Bei einer der nächsten Dokumentengruppe zeigt sich dieser Charakter der „öffentlichen Brandmarkung" und des erwarteten besonderen Effektes einer persönlichen Eintragung im heiligen Codex noch deutlicher, nämlich bei den so genannten Exarchenlisten unter Patriarch Kallistos I. von Dezember 1357. Für das Prozedere ist hier ausnahmsweise die Unterfertigung nicht im Patriarchat erfolgt, sondern diese „Lagenhefte" sind den zehn eingesetzten Exarchen übergeben worden, damit sie in ihrem Stadtteil die Kleriker unterschreiben lassen, dann wurden diese Lageneinheiten in das Register eingebunden[43]. Man ließ hier also nicht die 523 Priester vor der Synode aufmarschieren und unterfertigen, sondern veranlasste dann offensichtlich nur mehr die Exarchen, die gesondert unterfertigten (*PRK* III, 222), die Listen ihrer Kleriker mitbringen. Die einleitende Ermahnung des Patriarchen unterstreicht, dass er große Kritik an der Moral und dem Verhalten der Priester übte und daher ein Generalversprechen einforderte nach vorangehender üblicher dreimaliger Ermahnung. Diese vierte Zurechtweisung sei nun aber wirklich die allerletzte; er, der Patriarch, hätte schon längst die des Priesteramtes Unwürdigen ihres Amtes entheben wollen, wolle aber noch einmal „Menschenfreundlichkeit" (φιλανθρωπία) walten lassen. Doch wer sich ab nun noch einen Fehltritt leiste, gehe unbarmherzig seiner Priesterwürde verlustig, ebenso werden die Exarchen bei Fehltritten von Priestern in ihrem Sprengel zur Verantwortung gezogen, wenn sie nicht dagegen eingeschritten sind[44]. Die Eintragung dieses Dokumentes im Register erfolgt „zur zukünftigen Information und Sicherheit" (διὰ τὴν εἰστοεξῆς εἴδησιν καὶ ἀσφάλειαν)[45]. Mit diesen Worten ist sehr gut umrissen, was die allmähliche Verwendung des Registers auch als „öffentliches Pönbuch" in alle Zeit betrifft. Der Patriarch und der Chartophylax sehen in der persönlichen Eintragung der „inkriminierten" Partei eine noch größere Wirksamkeit und eine breitere Wahrnehmung als bei bloßer mündlicher Versicherung (oder eventuell auf einem separaten Dokument, das dann im Archiv des Megas Chartophylax „verloren gehen" kann).

41. Cum grano salis: Denn 1370 wird der Metropolit Ioannikios von Mokissos zu einer ὑποσχέσις veranlasst, in der er versprechen musste, seine Metropolis nicht zu verlassen und sich nicht in ein anderes Gebiet zu begeben (MM I, 282), siehe Anm. 27.

42. Offensichtlich gelang dies aber nicht, denn diese Metropoliten nehmen in den Folgejahren dann auch an Synodalsitzungen in Konstantinopel teil, der Metropolit von Cherson bereits 1340; siehe dazu DARROUZÈS, *Registre* (zitiert Anm. 2), S. 350. Vgl. jedoch auch den Einfluss des Kaisers auf die Anwesenheit der Metropoliten in der Hauptstadt: V. LAURENT, Les droits de l'empereur en matière ecclésiastique : l'accord de 1380/82, *REB* 13, 1955, S. 5-20, bes. 16, Nr. 6.

43. Siehe dazu O. KRESTEN, Zur Kodikologie des Patriarchatsregisters von Konstantinopel unter Ioannes XIV. Kalekas und Isidoros, in *PRK* II, 20-22, Anm. 10 (die für *Studien zum Patriarchatsregister von Konstantinopel II* angekündigte Arbeit erschien allerdings bislang noch nicht).

44. *PRK* III, 221, Z. 83-110 (280-282).

45. *PRK* III, 221, Z. 113 (282).

Eine solche Verwendung eignet sich sodann sehr gut in der Auseinandersetzung mit den Antipalamiten, um diese zu brandmarken und ihre Abschwörung der Lehre des Barlaam und Akindynos durch die öffentliche Eintragung und Unterfertigung im Registerbuch in „Szene zu setzen". Es beginnt dieser Prozess unter dem Patriarchen Isidoros (*PRK* II, 157; 1347), hierbei wird allerdings noch nicht autograph unterfertigt; die Versicherung der Rechtgläubigkeit war nach dem abschließenden Vermerk εἶχε καὶ ὑπογραφήν ... (Z. 21), der üblicherweise bei Eintragungen aus Originalen in Kopie verwendet wird, auf einem eigenen Dokument enthalten sowie persönlich unterfertigt; im Register wurde dieser Sachverhalt nur noch einmal mit kopierter Unterschrift festgehalten.

Auch bei Philotheos Kokkinos wird ein antipalamitischer Priester zur Abschwörung gezwungen und dieser Text dann im Register eingetragen (*PRK* III, 177; 1350), gleichfalls wieder nicht autograph unterfertigt. Unter Kallistos unterschreibt der konvertierte, ehemalige lateinische Bischof von Chimara und Kozile, der Dominikaner Fra Nikolaos, eigenhändig mit Protage und Hypotage sein Glaubensbekenntnis, das für lateinische Konvertiten generell um die Abschwörung der „verdorbenen Bräuche in der Kirche Roms" (καινοτομηθέντα ἔθη ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῆς Ῥώμης) und im Besonderen der Lehren des Barlaam und Akindynos erweitert wird (*PRK* III, 253). Der Zusatz um Barlaam und Akindynos schwindet dann im Laufe der Zeit wieder, die antilateinischen Punkte bleiben hingegen bei den Lateiner-Konvertiten. Sowohl die Verzichtserklärung als auch die *Confessio fidei* des Fra Nikolaos sind nur in Kopie im Register eingetragen. Die Verzichtserklärung war zudem mit seinem Bischofssiegel ausgestattet[46], die wohl angeschlossene ὁμολογία[47] wurde – wie dies von den beiden ὁμολογίαι der Patriarchen Antonios IV. und Kallistos II. Xanthopulos bekannt ist – mit Protage und Hypotage bestätigt sowie der katholischen und apostolischen Kirche von Konstantinopel übergeben (ἐπεδόθη: Z. 40). Im Register hat der Kopist jedoch diese beiden Unterfertigungen nicht durch eine εἶχε-Formel markiert[48].

Religionspolitisch ist bemerkenswert, wie man die Lehren des Barlaam (und Akindynos) dann sogleich mit der Lehre der römischen Kirche in Übereinstimmung brachte und in einer ideologischen Gemeinsamkeit sah. Damit konnte man seitens des Patriarchats dann noch umso besser gegen eine Union argumentieren und die Politik einiger Kaiser in der Annäherung an den Westen unterminieren[49]. Mit dieser Entwicklung war dann das Tor zu einer noch verstärkten Eintragungstätigkeit von öffentlichkeitswirksamen Versprechen oder Glaubensbekenntnissen in das Register geöffnet. Die Konvertiten oder Delinquenten sollten für alle Zeit dokumentiert sein und durch die eigene Bestätigung im heiligen Codex auch zu ihrem Wort stehen. Die Folge ist ein Anstieg von Registerdokumenten in dieser Funktion, wie die Diagramme 3-5 zeigen.

Während also die ὑποσχέσεις von 1338/1339 der oben genannten Metropoliten (*PRK* II, 115, 117, 118) die autographe Unterschrift erstmals im Register bezeugen – die folgenden ὑποσχέσεις von 1350 bis 1353/1354 (*PRK* III, 177, 182, 201) sind dann wiederum offensichtlich auf separaten Papieren ausgestellt und auf diesen persönlich unterfertigt worden[50], im Jänner 1354 hat der Metropolit Meletios von Palaiai Patrai

46. χάριν δε βεβαιώσεως ἐβουλλώθη τὸ παρὸν ἡμέτερον γράμμα μετὰ τῆς ἡμετέρας ἀρχιερατικῆς βούλλης (*PRK* III, 252, Z. 11-12).
47. Vgl. in *PRK* III, 252, Z. 4-5: διὰ τῆς παρούσης ἡμῶν γραφῆς καὶ ὁμολογίας.
48. Siehe dazu noch unten, S. 181.
49. Siehe Anm. 21.
50. Die drei Dokumente weisen eine sehr auffällige Form auf: *PRK* III, 177 (der Mönch Maximos Kalopheros verspricht Rechtgläubigkeit und Loyalität dem Kaiser gegenüber) fügt am Ende die Unterschrift

einen Anspruchsverzicht auf das Kloster Mega Spelaion durch ein ἔγγραφον ὑποσχετικόν zu versprechen, das im Register eingetragen und dann wieder mit seiner autographen Unterschrift bestätigt wird (*PRK* III, 209)[51] –, gibt es 1360 unter den schriftlichen Versprechungen eine Novität: Erstmals schreibt der „Delinquent" den gesamten Text selbst in das Register und unterfertigt ihn, womit eine Tradition beginnt, die noch deutlicher das Bildungsniveau der betroffenen Personen im Vergleich zu den zeitgleichen Kopisten des Registers zum Ausdruck bringt; denn diese autographen Texte zeichnen sich in der Regel durch eine sehr mangelhafte Kenntnis der Orthographie, Interpunktion und Akzentsetzung aus und geben in einigen Wortformen den wirklichen Status des gesprochenen Griechisch der Zeit wieder, wie er sonst im Register nur sehr selten bei Synodalakten mit Ausschnitten in persönlicher Rede dokumentiert ist. Offensichtlich erwartete man sich aus diesem Akt des ewigen Festhaltens – wie einige Hinweise zeigen[52], auf direkte Anordnung des Patriarchen und der Synode – eine noch größere Verbindlichkeit zur Einhaltung. Während die oben genannten, autograph unterfertigenden Metropoliten ja nur präventiv ein Fehlverhalten ausschließen, ist hier der Priestermönch Metrophanes wegen eines Kontaktes zu einer nicht näher genannten Person angeklagt worden und muss den Abbruch dieses Kontaktes versprechen. Es scheint jedoch so, dass man diese Form der Eintragung in solchen Fällen nicht angewandt hat, wo die minimale Schreibkundigkeit der Betroffenen dies praktisch unmöglich machte.

Bemerkenswerterweise wird dann die erste ὁμολογία mit autographer Unterschrift 1369 ebenso in diesem neuen Modus ausgeführt (MM I, 243): Der Mönch Theodoretos

des Maximos hinzu, jedoch ohne den Hinweis auf eine kopiale Form, d. h. ohne die einleitenden Worte εἶχε... Im Duktus ist die Unterschrift jedoch eindeutig von dem Schreiber der Patriarchatskanzlei (Georgios Galesiotes, vgl. dazu auch das in Anm. 26 erwähnte Typoskript von Giuseppe De Gregorio) geschrieben, der freilich gerade bei der Unterschrift darum bemüht ist, von seinem Textduktus abzuweichen und einen schwungvolleren, entfernt monokondylienähnlichen Duktus anzuwenden. *PRK* III, 182 von 1350, ein Versprechen der von Kallistos eingesetzten Exarchen, fügt am Ende gar keine Unterschriften hinzu, sondern beendet das Dokument mit der Datierung. Da im Text jedoch von ὑπισχνούμεθα ἤδη ἐγγράφως die Rede ist und Unterschriften (nach dem Parallelfall von 1357) vorauszusetzen sind, kann dies nur eine Kopie zur „ewigen Sicherheit" im Register sein, die allerdings ohne die autographen oder kopialen Unterschriften nicht sehr effektvoll gewesen sein dürfte (man darf daher bewusst auch die Frage stellen, ob hinter der Auslassung der Namen möglicherweise eine Intention des Büros des Megas Chartophylax gestanden hat; der für diese Eintragung zuständige Kopist, wiederum Georgios Galesiotes [siehe oben], hat auch im selben Duktus das vorangehende [ebenso Dezember 1350, *PRK* III, 181, f. 140v-141r] und folgende [vermutlich Dezember 1350, *PRK* III, 183, f. 141r-142r] Dokument geschrieben, vermutlich in einem Durchgang; er hatte dabei nach *PRK* III, 182 kein Spatium für die Ergänzung von Unterschriften freigelassen). *PRK* III, 201, ein Versprechen des Priesrers Gregorios Kalochairetes gegen die Lehre des Gregorios Akindynos, wird als τὸ παρὸν γράμμα ... τῆς ὑποσχέσεως (Z. 11-12) bezeichnet. Aus der Einleitung zur Subscriptio εἶχε καὶ οἰκειόχειρον αὐτοῦ ὑπογραφήν (Z. 20) wird erkenntlich, dass es sich hierbei um eine Kopie handelt, und doch hat der Schreiber des Dokumentes nach der üblichen Bestätigungsformel des Namens mit στέργων ὑπέγραψα (Z. 21) noch einmal die reine Funktions- und Namensunterschrift (ὁ εὐτελὴς ἱερεὺς ὁ Καλοχαιρέτης) wiederholt. Diese zweite Unterschrift weist zwar einige Änderungen im Detail zur Schreiberhand auf, ist jedoch im Vergleich mit der Originalunterschrift des Kalochairetes in *PRK* III, 201 nicht authentisch, siehe Anm. 23.

51. Der Text vermittelt den Eindruck eines eigenen Schriftstückes: τὸ παρὸν ἔγγραφόν μου ὑποσχετικὸν ἐκτίθεμαι, δι' οὗ ... (S. 192, Z. 13-14), dieses erfolgte übrigens aufgrund eines vorangegangenen σιγιλλιῶδες γράμμα des Patriarchen Philotheos Kokkinos; Darrouzès, *Regestes I, 5*, Reg. 2353; am Ende wird die Unterschrift dann mit folgenden Worten eingeleitet: διὰ γοῦν τὴν περὶ τούτου βεβαίωσιν ἐπιστωσάμην αὐτὴν καὶ οἰκειοχείρῳ ὑπογραφῇ ... (S. 192, Z. 29-30). Kalamos und Duktus sprechen eindeutig für eine vom Registerschreiber des Textes zu unterscheidende Hand der Unterschrift.

52. Siehe unten, S. 178-179.

muss die Lehren der Lateiner, Barlaams und des Akindynos abschwören, er bestätigt dies nicht nur durch seine Unterschrift, sondern indem er den gesamten Text – orthographisch korrekt und in einer einigermaßen geübten Hand – niederschreibt. Diese Praxis wird dann ebenso 1369 bei den ehemaligen Antipalamiten Demetrios Chloros und dem Mönch Daniel beibehalten (MM I, 246), sie alle schwören auch der Lehre der Lateiner ab. Bei der ersten ὁμολογία eines Konvertiten, Philippos Lomelinos (MM I, 251; 1370), mit reiner Abschwörung der lateinischen Lehre und Praxis setzt sich diese Tradition der autographen Niederschrift im Register mit Unterfertigung fort.

Dazwischen ist eine ὁμολογία wiederum eines Antipalamiten mit Abschwörung der Lehre des Barlaam, Akindynos und eines Ioannikios erhalten (MM I, 275; 1369), die jedoch nur autograph unterfertigt ist und deren Text von der Hand des Registerschreibers (aus dem näheren Umkreis des Georgios Galesiotes, aber nicht er selbst[53]) stammt. Betrachtet man allerdings die ungeübte Hand des Delinquenten, des Mönches Niphon, so mag hier in der Kanzlei die oben erwähnte Pragmatik eingesetzt haben: Wenn die Niederschrift des gesamten Textes vor gewisse Grenzen der Schreibkundigkeit der betroffenen Person stellte, ging man doch wieder den einfacheren Weg der Eintragung durch den Berufskopisten und der bloßen Unterfertigung durch den Betroffenen. Das trifft etwa voll und ganz auch für eine nächste ὁμολογία zu, nämlich des Doppelkonvertiten Antonios, der nur Arabisch schreiben konnte (MM I, 293). Auch bei den gleichzeitigen Hyposcheseis begnügte man sich mit der reinen Unterschrift. Auffälligerweise stoßen wir auf eine Hyposchesis mit autographem Text und Unterschrift wiederum im Zusammenhang mit einer Abschwörung der Lehre des Barlaam und des Akindynos (V 47, 308^r + 164^r).

Die folgenden Beispiele bestätigen dann den neuen „Trend" einer persönlichen Unterfertigung; die vollständige Eintragung von Text mit Unterschrift wird gelegentlich, aber doch sehr selten eingefordert. Die kopiale Eintragung solcher Dokumente tritt nur mehr in seltenen Fällen auf und ist vermutlich in der Dislozität des Betroffenen bzw. in der Existenz eines separaten schriftlichen Dokumentes begründet.

IV. Register und Original oder nur Registereintrag?

Bei der großen Anzahl von Dokumenten mit Originalunterfertigung stellt sich zwangsläufig die Frage, wie diese zu bewerten sind: Als die alleinigen Originale, die nur im Register überliefert sind, oder als Duplikate im Register, die der größeren Wirksamkeit wegen beim mündlichen Bekenntnis vor der Synode im Register noch einmal unterfertigt wurden? In der oben angeführten Liste der ὑποσχέσεις und ὁμολογίαι wurde auf diesen Aspekt bereits ein besonderes Augenmerk gelegt, indem entsprechende Passagen aus den Dokumenten mit angeführt wurden. Auf der einen Seite erhellt aus den Einleitungsformeln zu kopialen Unterschriften der ersten derartigen Dokumente, dass sowohl die ὁμολογία als auch die ὑπόσχεσις in den Fällen, wo von einer schriftlichen Version gesprochen wird, prinzipiell ein separates Dokument auf einem eigenen Stück (wohl) Papier war[54], wie dies konkret noch bei der ἀσφάλεια *PRK* I, 20 bezeugt ist, die nur zufällig in das Register eingeklebt wurde. Bei den ersten ὑποσχέσεις im Register zeigt sich sonst einerseits eine autographe Unterfertigung (*PRK* II, 115, 117, 118), anderseits eine kopiale Wiedergabe

53. Bestimmung nach Giuseppe De Gregorio, siehe Anm. 26.

54. Oder war es in einigen Fällen zumindest der ὑπόσχεσις möglicherweise auch nur ein mündlicher Akt vor Zeugen? Die schriftlichen Formen der ὁμολογίαι sind schon aus den Thronantrittschreiben der Patriarchen bekannter Usus.

(*PRK* III, 177, 182 [überhaupt keine Unterschriften], 201), bis sich dann ab 1354 bei den Versprechungen die autographe Unterschrift durchsetzt.

Die Praxis eines separaten Schriftstückes dokumentieren weiters die Glaubensbekenntnisse der externen Patriarchen (von Alexandria: *PRK* I, 16; 1315. Von Antiocheia: MM II, 491; 1495[55]) und die Abschwörung des Antipalamismus durch den designierten Metropoliten von Sugdaia (*PRK* II, 147); die Beichte des ehemaligen lateinischen Pariarchen Paulos Tagaris (MM II, 476; 1394[56]) ist überhaupt durch einen Rahmentext des Hypomnematographos Perdikes als ein besonderes (kopiales) Schriftstück ausgezeichnet.

Auffällig ist die Registrierungsform schon bei dem Dominikaner Fra Nikolaos, dem lateinischen Bischof von Chimara und Kozile, dessen kopiale Protage und Hypotage nicht als solche ausgewiesen sind. Allerdings ist bei einem Blick in das Register sofort erkenntlich, dass es sich auch bei diesem Teil um die Hand des Register führenden Notars handelt.

Nachdem dann bei derartigen ὁμολογίαι die autographe Unterfertigung üblich wurde, überrascht 1397 (MM II, 520) die Abschwörung des Antipalamismus durch den Papas Ioasaph. Die Unterfertigung ist mit der Einleitungsformel kopialer Unterschriften eingeleitet und als solche vom Registerschreiber ausgeführt.

Wenn Personen, die eine ὑπόσχεσις oder eine ὁμολογία ablegten, konkret von dem vorliegenden (παροῦσα, παρόν) Text sowie von der eigenhändigen Unterfertigung (οἰκειοχείρως) sprechen und das Dokument auch persönlich unterschrieben, dann muss es sich wohl um das nämliche Dokument im Register handeln. Theoretisch könnte es sich aber immer noch um eine Dublette mit persönlicher (zweiter) Unterfertigung im Register handeln – eben aufgrund des oben apostrophierten Schauprozesscharakters. Etwas mehr Licht bringen in diese Frage die Exarchenlisten von 1357. In der den Listen vorangehenden Ermahnung des Patriarchen (ab *PRK* III, 221) ist bereits die Rede davon, dass dieses Schreiben des Patriarchen „zur zukünftigen Information und Sicherheit in den ἱερὰ κωδίκια eingetragen wurden“ (κατεστρώθη ἐν τοῖς κωδικίοις διὰ τὴν εἰστοεξῆς εἴδησιν καὶ ἀσφάλειαν). Darauf folgt die Bestätigung seitens der zehn Exarchen und dann der Kleriker dieser Exarchen in insgesamt elf Listen als direkter Anhang (eine Liste aller Exarchen, zehn Listen der Kleriker unter je einem Exarchen). Für die Unterfertigenden, die auch vor ihren bestätigenden Unterschriften dieses Schreiben des Patriarchen mit Registrierungsvermerk jeweils hinzugefügt lesen konnten (nur bei Liste 7 [*PRK* III, 234] und 8 [*PRK* III, 240] fehlt das einleitende Schreiben) war somit klar, dass diese „Listen-Hefte“ Teile des Register sind bzw. sein werden. Eine zweite Dublette mit denselben Originalunterschriften ist wohl nicht anzunehmen. 1360 kommt Patriarch Kallistos I. noch einmal auf diese Maßnahme und die ἔκθεσις im Register zu sprechen: „Wir ließen in ebendiesen Registern eine weitere schriftliche Sicherheit ablegen, damit sich die sündigen Kleriker von all dem enthalten und nicht Wirtshäuser betreten. Es unterschrieben damals auch alle Priester im gottgerühmtesten und gotterhöhten Konstantinopel zur Einhaltung

55. Genau umgekehrt liegt der Fall bei den beiden einzigen ὁμολογίαι von Patriarchen von Konstantinopel im Register (Antonios IV., MM II, 400; 1389; Kallistos II., MM II, 519; 1397); in beiden Fällen ist von ὑπεφράφη … διὰ χειρὸς ἡμετέρας die Rede, und tatsächlich sind jeweils von deren Hand eine autographe Protage und Hypotage erhalten. Ob dies nur eine Vorsichtsmaßnahme der Synode bezüglich einer unterfertigten Dublette im heiligen Codex war oder ob diese wirkliche die einzigen Exemplare waren, bleibt unentschieden. Es stellt sich die Frage, ob der Patriarch außerhalb der Synode dieses Glaubensbekenntnis nicht auch an seine patriarchalen Mitbrüder geschickt hat.

56. Siehe Anm. 32.

der heiligen und göttlichen Kanones und zur Beseitigung und Aufhebung derartiger Abwegigkeiten“[57] (*PRK* III, 257).

Hilfreich sind weiters *Variationes minimae* in den gängigen Unterfertigungsformeln. So gibt die ὑπόσχεσις des Hieromonachos Markianos (MM II, 382/1; 1385) den Zusatz: „Mein vorliegendes Versprechen ist auch im heiligen Kodex registriert ... und auch von mir unterschrieben worden“ (ἡ παροῦσα μου ὑπόσχεσις καὶ ἐπεστρώθη ἐν τῷ ἱερῷ κώδικι ... ὑπογραφεῖσα καὶ παρ' ἐμοῦ), darauf folgt die autographe Unterschrift; der Deutereuon der Priester und Protopapas Basileios Panabeszes erwähnt in seiner mit eigener Hand eingetragenen und unterfertigten ὑπόσχεσις (MM II, 431; 1392), dass er aufgefordert wurde, dieses Versprechen schriftlich im „Heiligen Kodex“ (ἱερὸς κῶδιξ) einzutragen, was er hiermit sodann tat und mit Unterschrift bekräftigte – *en passant* der erste und einzige Hinweis, dass Patriarch und Synode zu einer persönlichen Eintragung eines sonst nicht im Register bezeugten Schreibers aufgefordert haben, während der Priester Ioannes Sebastos im selben Jahr gleichfalls eine ὑπόσχεσις (nur mit autographer Unterschrift, Text von einem Registerschreiber) ablegt mit den Worten „Ich verspreche in dem vorliegenden heiligen Kodex“ (ὑπόσχομαι ἐν τῷ παρόντι ἱερῷ κώδικι, MM II, 439; ein Blick auf den Duktus seiner Unterschrift [V 48, f. 68ʳ] belegt einmal mehr, dass man offensichtlich von einer persönlichen Eintragung aufgrund mangelnder Schreibkundigkeit absah). Es besagt dieser explizite Hinweis also noch nicht, dass auch der Text autograph sein musste. Deutlicher wird hierbei der Archon τῶν φώτων und Diakon Manuel Chalkeopulos, der seine ὑπόσχεσις in Text und Unterschrift mit eigener Hand in das Register einträgt und dies auch folgendermaßen festhält: τὴν παροῦσαν μου ὑπόσχεσιν γέγραφα ἐν τῷ παρόντι κώδικι οἰκείοις μου γράμμασι (MM II, 532; 1400); schließlich wird noch von dem Priester Konstantinos Bulotes (MM II, 668; 1401) abschließend festgehalten, dass „das vorliegende Versprechen hier eingetragen (ὑπόσχεσις κατεστρώθη ἐνταῦθα) und von meiner Hand unterfertigt wurde“; es enthält wie angekündigt seine autographe Subscriptio. Mit dieser Formulierung ist einmal mehr das Registerbuch gemeint, keine Dublette zu einem separaten Originaldokument. Damit verdichten sich also die konkreten Hinweise, dass man von alleiniger Registrierung im heiligen Codex ausgehen kann. Diese Formulierungen beziehen sich so konkret auf das vorliegende Registerbuch, dass zumindest die besagten Texte nur hier eingetragen waren.

In diese Richtung gehen auch Anmerkungen im Text (!), nicht im notariellen Vermerk zu einer bestimmten Form der Unterfertigung: Die ὁμολογία gegen die Lehre der „Franken“ (Φράγγοι) eines Nikolaos führt explizit aus, dass der Konvertit der Schrift nicht mächtig ist und deswegen sein übliches σημεῖον eigenhändig einfügt (V 48, f. 35ᵛ), ebenso ist das σημεῖον auch im Text erwähnt bei Ioannes Spetziares (MM II, 432; 1392) und Manuel Herakleinos (V 48, f. 120ʳ) sowie bei dem lateinischen Zeugen Iohannes de Brugnadello (MM II, 624; 1401).

57. *PRK* III, 257 (S. 510, Z. 202-207): ἐξεθέμεθα ἐν τοῖς αὐτοῖς κωδικείοις ἔγγραφον ἑτέραν ἀσφάλειαν ἐπὶ τῷ ἀπέχεσθαι τούτων ἁπάντων καὶ μὴ ἐν καπηλείοις εἰσέρχεσθαι, ὑπογραψάντων τηνικαῦτα καὶ πάντων τῶν ἐν τῇ θεοδοξάστῳ καὶ θεομεγαλύντῳ Κωνσταντινουπόλει ἱερωμένων εἰς φυλακὴν τῶν ἱερῶν καὶ θείων κανόνων καὶ ἀναίρεσιν καὶ κατάλυσιν τῶν τοιούτων ἀτοπημάτων.

V. Thematische Ausrichtung

Die folgende Tabelle gibt einen Überblick über die Inhalte der ὁμολογίαι. Nach dem Register kann man zwei Kategorien unterscheiden: Glaubensbekenntnisse von Patriarchen zu ihrer Thronbesteigung. Dazu sind zwei externe Beispiele erhalten, des Patriarchen Gregorios II. von Alexandria (1315) und des Patriarchen Michael II. von Antiocheia (1395), sowie die Amtsantritts-ὁμολογίαι der Patriarchen von Konstantinopel, Antonios IV. (zu seinem ersten Patriarchat 1389) und Kallistos II. Xanthopulos (1397). Diese *Confessiones fidei* enthalten das nikänokonstantinopolitanische Glaubensbekenntnis, ergänzt durch traditionelle oder zeitbedingte zusätzliche Bekenntnisse zu bestimmten Aspekten des Glaubens bzw. der Abschwörung von Irrtümern. Der aktuelle Aspekt ist die Abschwörung der Lehre des Barlaam und Akindynos in den erhaltenen Patriarchenglaubensbekenntnissen ab Antonios IV. von Konstantinopel.

Die anderen ὁμολογίαι sind von der Synode aufgrund einer Anklage oder eines Verdachts antipalamitischer Gesinnung bzw. bei Konversion eingefordert worden und verlangen die Abschwörung der Lehre des Barlaam, des Akindynos und/oder der lateinischen Kirche. Bemerkenswert ist wie oben schon erwähnt diese Verbindung, so dass durch dieses öffentlich ausgesprochene Bekenntnis gegen die Antipalamiten immer auch der Antilatinismus mitbekräftigt wurde, ja in Fällen, wo selbst nur einer der beiden Angriffspunkte betont ist, immer auch der andere mitschwingt. Im Fall der griechischen Antipalamiten wurde hierbei jedoch nicht noch einmal das gesamte nikänokonstantinopolitanische Glaubensbekenntnis eingefordert, sondern man begnügte sich mit einem allgemeinen Bekenntnis zur Lehre der griechischen Kirche, verlangte aber eine dezidierte Abschwörung der Lehre der Antipalamiten. Dies konnte zu einer recht detaillierten Auflistung der kritischen Themen und deren Richtigstellung führen (MM I, 246; 1369. MM II, 520; 1397).

Das gesamte nikänokonstantinopolitanische Glaubensbekenntnis wurde hingegen bei den lateinischen Konvertiten oder Rekonvertiten geschrieben. Daran wird dann die konkrete Abschwörung des lateinischen *Filioque* und allgemein deren „Bräuche" (ἔθη, ἔθιμα) angeschlossen, wobei die Formulierung zu Letzteren immer wieder – typisch für byzantinische Texte – minimal variiert.

Folio	Edition	Datum	Inhalt
V 47	***PRK* I-III, MM I**		
5r-6r	*PRK* I, 16 (194-196)	1315	ὁμολογία des Patriarchen Gregorios II. von Alexandreia. nikänokonstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis. Ergänzungen: Trinität, Christologie; Bekenntnis zu Ikonenverehrung, Reliquienkult, Bibel, Heiligenviten, Väterliteratur, Mönchtum, Lehre der Apostel, Märtyrer, Propheten, Lehrer, 7 Konzilien.
129v	*PRK* II, 157 (442-446)	1347	Bestätigung der Rechtgläubigkeit des Hieromonachos Eusebios, des designierten Metropoliten von Sugdaia. ohne nikänokonstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis, nur allgemeines Bekenntnis zu den apostolischen Schriften und den 7 Konzilien; Gehorsam gegenüber Patriarch und Synode; Abschwörung der Lehre des Barlaam, Gregorios Akindynos und Ioannes XIV. Kalekas.

Folio	Edition	Datum	Inhalt
137ᵛ	*PRK* III, 177 (16-18)	1350	ὑπόσχεσις des Mönches Maximos Kalopheros. hier aufgenommen, da der frühere Antipalamit Kalopheros der Lehre des Akindynos und der Lateiner abschwören muss; bei zukünftigem Zuwiderhandeln soll er bis an sein Lebensende mit dem Gefängnis bestraft werden ohne Möglichkeit eines Gnadenerlasses. Der Text „verspricht vor Gott und seinen heiligen Engeln, dass..." (ὑπισχνοῦμαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων αὐτοῦ, ἵνα ... [18, Z. 6-7]): Abschwörung der Lehre des Akindynos; Abschwörung der Lehre der Lateiner und keine Zuflucht zu ihnen; Verbot des Verlassens des rhomaischen Gebietes und einer „Auslandsreise"; kein Widerstand oder Blasphemie gegen den Kaiser.
215ʳᵛ	*PRK* III, 253 (474-476)	1360	ὁμολογία des Fra Nikolaos O.P., des lateinischen Bischofs von Chimara und Kozile. nikänokonstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis; ergänzende Bekenntnis zu den 7 Konzilien; Abschwörung der καινοτομηθέντα ἔθη ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῆς Ῥώμης, d. h. ἡ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον βλασφημία und τὰ ἄζυμα (Z. 23-26); Abschwörung der Lehre des Barlaam und Akindynos sowie πάντας τοὺς αἱρεσιώτας (Z. 27); Bekenntnis zum Tomos von 1351.
259ʳ	MM I, 243 (501-502)	1369	ὁμολογία des Mönches Theodoretos, Rekonvertiten aus der lateinischen Kirche (ἀπὸ λύπης καὶ συναρπαγῆς καὶ ἀγνωσίας ἐχωρίσθην τῆς ἁγίας τοῦ Χριστοῦ καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας καὶ ἀπῆλθον πρὸς τοὺς Λατίνους [501, Z. 1-3]). nikänokonstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis; Ergänzung gegen die Λατῖνοι (ἡ δόξα ἡ περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος [501, Z. 5]; τὰ λοιπὰ ἔθιμα τά τε ἐκκλησιαστικὰ καὶ τὰ περὶ τῆς λοιπῆς αὐτῶν πολιτείας [501, Z. 9-10]). Verdacht der Anhängerschaft der Lehre des Barlaam und Akindynos[58], daher Abschwörung von deren Lehre und πάντας τοὺς ὁμόφρονας αὐτῶν.
260ʳ	MM I, 246 (503-505)	1369	Glaubensbekenntnis der Rekonvertiten aus der lateinischen Kirche (und ehemaligen Anhänger der Lehre des Akindynos), des Papas Demetrios Chloros und des Mönches Daniel (κακῶς ποιήσαντες ἦμεν ... δι' ἀφροσύνης ... τὸ μὲν ἡμῶν αὐτῶν θέντες μετὰ τοῦ Ἀκινδύνου ἐκείνου καὶ τῶν Λατίνων [503, Z. 1-5]). nikänokonstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis; sie müssen (ἀναγκαζόμεθα [503, Z. 10] auch zu den Lateinern und zu Akindynos eine Aussage machen; Abschwörung von deren Lehre (sowie der des Barlaam); unter den Lateinern wird hervorgehoben: προσθέντας ἐν τῷ συμβόλῳ τῆς πίστεως τό· καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ (504, Z. 1-2), τὰ ἀναφερόμενα ἄζυμα εἰς ἱερουργίαν (504, Z. 12); Aufzählung der rechtgläubigen Schriften, u. a. der einzelnen Väter.
261ᵛ	MM I, 251 (506-507)	1370	ὁμολογία des Rekonvertiten Philippos Lomelinos aus der lateinischen Kirche (ὑπὸ πλάνης καὶ ἀπάτης καὶ ἀγνωσίας ἐνόμιζον ὀρθὰ εἶναι ... [normalisiert, 506, Z. 2-3]) und Anhängers der Lehre des Akindynos. nikänokonstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis; ergänzende Abschwörung der Lehre der Lateiner (περὶ τοῦ παναγίου πνεύματος [506, Z. 4-5]; πάντα τὰ λοιπὰ ἐκείνων ἔθιμα, τά τε ἐκκλησιαστικὰ καὶ τὰ περὶ τῆς λοιπῆς αὐτῶν πολιτειάς [normalisiert, 507, 1-2]).

58. Man beachte hier den kausalen Zusammenhang der (ersten) Konversion zu den Lateinern und des Verdachts bei der Rekonversion, der Lehre des Barlaam und Akindynos anzuhängen!

Folio	Edition	Datum	Inhalt
273r	MM I, 275 (530)	1369	ὁμολογία τῆς εὐσεβείας des Mönches Niphon. sein Umgang mit einem Ioannikios hat ihn in den Verdacht gebracht, mit selbigem (δυσσεβής) übereinzustimmen; er wird zu einer ὁμολογία τῆς εὐσεβειάς aufgefordert, die er nunmehr ablegt (ἤδη καὶ ταύτην ποιῶ [Z. 7]); im Folgenden Abschwörung der Lehre des Barlaam, Akindynos und ἄλλου τινὸς τῶν ἀπ' ἀρχῆς φανέντων αἱρετικῶν (Z. 9-10); Anathema gegen Barlaam, Akindynos, τοὺς ὁμόφρονας αὐτῶν καὶ πάντα τὰ τούτων συγγράμματα (Z. 12-13) sowie gegen Ioannikios; allgemeines Bekenntnis zur Lehre der heiligen Kirche Gottes und zum ökumenischen Patriarchen.
284v	MM I, 293 (550-551)	1374	ὁμολογία des ehemaligen Moslem, dann romtreuen, nunmehr konstantinopeltreuen Christen Antonios. nikänokonstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis; ergänzende Abschwörung der Lehre der Lateiner (περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος [550, Z. 5-6]; πάντα τὰ ἔθιμα τῶν Λατίνων, τά τε ἐκκλησιαστικὰ καὶ τὰ περὶ τῆς λοιπῆς αὐτῶν πολιτείας [551, Z. 1-2]).
293v	MM I, 310 (568)	1371	ὁμολογία des Hieromonachos Symeon, der mit dem verstorbenen Metropoliten von Ganos bzw. mit Barlaam und Akindynos eine Ideengemeinschaft hatte. Symeon hatte keine schriftliche ὁμολογία gegeben, weswegen der Verdacht der weiteren Anhängerschaft zu den Antipalamiten aufkam; seine ὁμολογία (kein nikänokonstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis!) ist ein allgemeines Bekenntnis zu den ὀρθὰ καὶ ὑγιῆ δόγματα τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας (Z. 13) und eine konkrete Verurteilung von Barlaam, Akindynos und πάντας τοὺς ὁμόφρονας καὶ τὰ συγγράμματα αὐτῶν (Z. 14-15).
296r	MM I, 314 (574)	1371	ὁμολογία des Mönches Xenophon, der im Verdacht stand, den δυσσεβῆ δόγματα (Z. 5) des Barlaam und Akindynos anzuhängen. nikänokonstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis; ergänzendes Bekenntnis zu den ὀρθὰ καὶ ὑγιῆ δόγματα τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας (Z. 12); Abschwörung der Lehre des Barlaam und Akindynos und πάντας τοὺς ὁμόφρονας αὐτῶν καὶ τὰ συγγράμματα αὐτῶν (Z. 13-14).
164r	MM I, 164 (365-366)	1372	ὁμολογία des Georgios tu Vacha. nikänokonstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis; ergänzende Abschwörung der Lehre der Lateiner (πᾶσαν [αἵρεσιν vel δόξαν τὴν] περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος [366, Z. 1-2]; πάντα τὰ λοιπὰ ἔθιμα αὐτῶν, τά τε ἐκκλησιαστικὰ καὶ τὰ περὶ τῆς λοιπῆς αὐτῶν πολιτείας [366, Z. 6-7]).
V 48	**MM II**		
3v	MM II, 333 (8-9)	1383	ὁμολογία der Zoe aus Euripos. nikänokonstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis; ergänzende Abschwörung der Lehre der Lateiner (gegen τὴν παρὰ τῶν Λατίνων προσθήκην ἐν τούτῳ τῷ ἁγίῳ συμβόλῳ τὴν λέγουσαν ... [8, Z. 1-3]; πάντα τὰ ἔθιμα αὐτῶν καὶ τὴν πολιτείαν καὶ διαγωγήν [8, Z. 5-6]). Der erklärende Vermerk des Register führendes Notars gibt an: ἀπεβάλλετο πᾶσαν τὴν τῶν Λατίνων αἵρεσιν καὶ τὴν εἰς τὸ ἅγιον σύμβολον γενομένην παρ' ἐκείνων προσθήκην (9, Z. 5-7).
3v	MM II, 333 (9)	1387	Ergänzung zur ὁμολογία der Zoe. der Katalane Ioannes Baias setzt ebenfalls sein autographes Signum zur ὁμολογία der Zoe.
13rv	fehlt	1381	ὁμολογία einer „Lateinerin" (ἡ ἀπὸ τῶν Λατίνων ἐλθοῦσα). nikänokonstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis; ergänzende Abschwörung der Lehre der Lateiner (gegen πᾶσαν τὴν δόξαν τῶν Λατίνων τὴν περὶ τῆς ἐκπορεύσεως [f. 13r]; πάντα τὰ λοιπὰ ἔθιμα αὐτῶν, τά τε ἐκκλησιαστικὰ καὶ τὰ περὶ τῆς λοιπῆς αὐτῶν πολιτείας [f. 13v]).

Folio	Edition	Datum	Inhalt
18v	MM II, 359 (48)	1382	Glaubensbekenntnis des Stefano da Monte und seiner Frau Orgenta. nikänokonstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis; ergänzende Abschwörung der Lehre der Lateiner (gegen τὴν προσθήκην τῶν Λατίνων ἐν τούτῳ τῷ ἁγίῳ συμβόλῳ τὴν λέγουσαν ... [Z. 2-3]; πάντα τὰ ἔθιμα αὐτῶν καὶ τὴν πολιτείαν καὶ διαγωγήν [Z. 5-6]).
30v	MM II, 376 (84)	1384	ὁμολογία eines „Lateiners" N. N. („Tit<i>os") (ὁ ἀπὸ τῶν Λατίνων). für eine Person (1. Person Singular) geplant; ergänzt durch die Unterschriften des *Piero da Verona* und das autographe Signum des Ioannes Aminseles. wie MM II, 359.
42r-45r	MM II, 400 (112-114)	1389	Glaubensbekenntnis des Patriarchen Antonios IV.[59]. nikänokonstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis; ergänzendes Bekenntnis zur ἐκκλησιαστικὴ εἰρήνη; gegen die Lehren des Eustratios von Nikaia, des Michael Proekdikos und Maisror τῶν Ῥητόρων, Nikephoros Basilakes und Soterichos Panteugenos[60] (des ehemals designierten Patriarchen von Antiocheia); Bekenntis zur Auslegung Kaiser Manuels I. Komnenos bezüglich des strittigen ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστί; Abschwörung der Lehre des Barlaam, Akindynos und τῶν ὁμοφρόνων αὐτοῖς; Versicherung der Wahl zum Patriarchen ohne Bestechung; Einhaltung der νεαρά des Kaiser Andronikos II. Palaiologos (von 1294) gegen Simonie[61].
[45v	MM II, 401 (114)	1389	Notarieller Eintragzur Ablegung des Glaubensbekenntnisses des Georgios Moscholeon vor dem Patriarchen, dem Metropoliten von Derko, dem Megas Chartophylax [Ioannes Holobolos], dem Protonotarios, dem Logotheres, dem Archon τῶν ἐκκλησιῶν, dem Beichtvarer Maximos Syropulos und Ioannes Sasianos. keine weitere Angabe zum Prozedere oder zur Form der ὁμολογία.
60r	MM II, 425 (155) Mitsiou – Preiser-Kapeller, Übertritte (zitiert Anm. 20), S. 271	1391	ὑπόσχεσις des Nikolaos Bulgaris, eines Rekonvertit aus dem Islam (ὅπερ ἐποίησα ἀπὸ λύπης συνεργίᾳ τοῦ πονηροῦ δαίμονος [Z. 10 = Z. 6]). Der Text steht in der Tradition der ὁμολογίαι (wie sie von bereuenden Häretikern bekannt sind), jedoch wird hier nur der Terminus ὑπόσχομαι verwendet; das Bekenntnis zur griechischen Kirche wird allgemein mit ἀποτουνῦν διατηρῶ ἐμαυτὸν εἰς τὴν ὀρθόδοξον πίστιν τῶν Χριστιανῶν (Z. 5-6 = Z. 3-4) ausgesprochen; Abschwörung der ἀσέβειαν τῶν Μουσουλμάνων καὶ πάντα τὰ ἔθιμα αὐτῶν (Z. 7-8 = Z. 4-5); Versicherung, auch seine Kinder zum Christentum konvertieren zu lassen.
62v	MM II, 430 (159) nur Incipit; Mitsiou – Preiser-Kapeller, Übertritte (zitiert Anm. 20), S. 272-273	1392	ὁμολογία des Ilario Doria. wie MM II, 359.

59. Siehe dazu Darrouzès, *Regestes 1, 6*, Reg. 2844.

60. Zur Namensform siehe P. Wirth, Soterichos Panteugenos und nicht Panteugenes, *Ostkirchliche Studien* 12, 1963, S. 61-63.

61. F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565-1453. 4, Regesten von 1282-1341*, München 1960, Reg. 2159; Laurent, *Regestes 1, 4*, Reg. 1563.

Folio	Edition	Datum	Inhalt
63ᵛ	MM II, 432 (160)	1392	ὁμολογία des Ioannes Spetziares. kein nikänokonstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis, verkürzt zu πιστεύω τὸ ἅγιον σύμβολον ὡς παρέδωκαν οἱ ἅγιοι καὶ θεοφόροι πατέρες καὶ ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται (Z. 3-5); Abschwörung der *Häresie* der Lateiner (πάντα τὰ ἔθιμα τῶν Λατίνων καὶ ἣν ἔχουσιν αἵρεσιν [Z. 6-7]); Bekenntnis zur Lehre des Patriarchen.
76ᵛ	MM II, 448 (192) nur Incipit	1396	ὁμολογία des Lateiners Ioannes Logizos. wie MM II, 359 (Variatio minima).
79ᵛ	MM II, 452 (200) nur Incipit	1394	ὁμολογία des Lateiners Ioannes Lin'rdos. wie MM II, 359 (Variatio minima).
91ʳ-93ʳ	MM II, 476 (224-230) HUNGER[62]	1394	ἐξομολόγησις bzw. ὁμολογία des Paulos Tagaris, ehemaligen lateinischen Patriarchen von Konstantinopel. (verkürztes) nikänokonstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis am Ende seiner Beichte; Abschwörung der *Häresie* der Lateiner (ἀναθεματίζω πᾶσαν αἵρεσιν καὶ αὐτὴν τὴν τῶν Λατίνων καινοτομίαν καὶ προσθήκην ἐν τῷ ἱερῷ συμβόλῳ καὶ αἵρεσιν καὶ τὰ τούτων ἔθιμα πάντα [229, Z. 29-31; 198, Z. 169-171]).
100ʳ	MM II, 491 (248-249)	1395	ὁμολογία (ἣν ἀπέστειλε) des Patriarchen Michael II. von Antiocheia. im Register ist nur der Zusatz zum nikänokonstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis aufgenommen (μετὰ τὸ πιστεύω, καθὼς καὶ ἡμεῖς λέγομεν, ἀπαραλλάκτως φησὶν ἐπὶ τούτοις ... [248, Z. 5-6]); Ergänzungen: Bekenntnis zu Taufe, Liturgie, den schriftlichen und mündlichen Überlieferungen, Ikonen, Kreuz, heiligen Geräten, Kirchen, heiligen Orten, heiligen Büchern, Reliquien, allen Konzilien; Anathematisierung von Barlaam und Akindynos.
105ᵛ	MM II, 501/1 (266)	1395	Glaubensbekenntnis des Alexios Palaiologos. das nikänokonstantinopolitanische Glaubensbekenntnis ist nicht angeführt, der Text beginnt mit μετὰ τὸ ἅγιον σύμβολον ἀποβάλλομαι (Z. 1); Abschwörung der Lehre der Lateiner (τὴν παρὰ τῶν Λατίνων γενομένην προσθήκην ἐν τούτῳ τῷ ἁγίῳ συμβόλῳ τὴν λέγουσαν ... [Z. 1-2], πάντα τὰ ἔθιμα αὐτῶν καὶ τὴν πολιτείαν καὶ διαγωγὴν αὐτῶν [Z. 5]); Bekenntnis zur Lehre der ἁγία ἐκκλησία τῆς Κωνσταντινουπόλεως (Z. 8-9).
[105ᵛ	MM II, 501/2 (266)	1396	notarieller Vermerk zur Ablegung der *Confessio fidei* des Antonios Lumpardos Tyotziba mit Verwerfung der Lehre der Lateiner (gegen τὴν βλάσφημον προσθήκην ἐν τῷ ἁγίῳ συμβόλῳ τὴν τῶν Λατίνων καὶ τὰ ἔθιμα πάντα ἐκείνων [Z. 4-5]).]
106ʳ	MM II, 502 (267)	1396	ὁμολογία des Konstantinos Asanes, der der Anhängerschaft der Lehre des Barlaam und Akindynos verdächtigt wird und in einer Eingabe an die heilige Synode seine Reputation wieder hergestellt wissen will (was durch ein öffentliches Bekenntnis seiner ὁμολογία der schriftlichen Eingabe erfolgt). kein nikänokonstantinopolitanische Glaubensbekenntnis, nur allgemeines Bekenntnis zu den δόγματα der ἁγία καὶ χάριτι θεοῦ ὀρθόδοξος ἐκκλησία τῆς Κωνσταντινουπόλεως (Z. 11-12); Abschwörung der δόγματα der Antipalamiten (Barlaam, Akindynos und πάντας τοὺς ὁμόφρονας καὶ ὀπαδοὺς καὶ διαδόχους αὐτῶν [Z. 16]).
117ʳ-118ᵛ	MM II, 519 (293-295)	1397	Glaubensbekenntnis des Patriarchen Kallistos II. Xanthopulos. wie bei Patriarch Antonios IV. (MM, II, 400).

62. Siehe oben, Anm. 32.

Folio	Edition	Datum	Inhalt
119rv	MM II, 520 (295-296)	1397	ὁμολογία des Papas Ioasaph, der im Verdacht steht, der Lehre des Barlaam und Akindynos anzuhängen. kein nikänokonstantinopolitanische Glaubensbekenntnis, aber detaillierte Ablehnung der antipalamitischen Streitpunkte; allgemeines Bekenntnis zur Lehre der heiligen Kirche.
119v-120r	MM II, 521 (296) ohne Text	1399	ὁμολογία des Lateiners Manuel Herakleinos (ὁ ἀπὸ Λατίνων ἐλθών). nikänokonstantinopolitanische Glaubensbekenntnis; zusätzliche Abschwörung der Lehre der Lateiner (πᾶσαν τὴν δόξαν τῶν Λατίνων τὴν περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος τὴν λέγουσάν [119v], πάντα τὰ λοιπὰ ἔθιμα αὐτῶν τά τε ἐκκλησιαστικὰ καὶ τὰ περὶ τῆς λοιπῆς αὐτῶν πολιτείας [119v]).
140v-141r	MM II, 545 (343) Incipit (ὑπόσχεσις vollständig)	1400	ὁμολογία des Ioannes τοῦ Κωνστάντζου. wie MM II, 359. dazu ergänzend zur ὁμολογία die ὑπόσχεσις bezüglich der Hochzeit mit der Tochter des Sitarudes.
141rv	MM II, 546 (344) nur Teile	1400	ὁμολογία der Maria Serba, Tochter des Barbaraskos (ἡ ἀπὸ Λατίνων ἐλθοῦσα). wie MM II, 359.
177r	MM II, 615 (449)	1400	Glaubensbekenntnis des Nikolaos Kontares. wie MM II, 359.
179r	MM II, 618 (454)	1401	ὁμολογία des Bartholomaios (ὁ ἀπὸ Λατίνων ἐλθών). nikänokonstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis; ergänzende Abschwörung der Lehre der Lateiner (gegen πᾶσαν τὴν δόξαν τῶν Λατίνων, τὴν προσθήκην τὴν περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος τὴν λέγουσαν ... [Z. 5-7]; πάντα τὰ ἄλλα ἔθιμα αὐτῶν τά τε ἐκκλησιαστικὰ καὶ τὰ ἄλλα [Z. 9]).
190rv	MM II, 642 (488) nur Incipit	1401	ὁμολογία des Tzianes Gratzias (ὁ ἀπὸ Λατίνων ἐλθών). nikänokonstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis; ergänzende Abschwörung der Lehre der Lateiner (οὐκ ἐκ τοῦ υἱοῦ, ὡς οἱ Λατῖνοι λέγουσι [190r]; πάντα τὰ ἔθιμα τῶν Φράγγων [190v]).
191r	MM II, 644 (490) nur Teile	1401	ὁμολογία der Maria τοῦ Τζάνε Κατζαμούκου. wie MM II, 642 (ebenso gegen πάντα τὰ ἔθιμα τῶν Φράγγων).

VI. Glaubensbekenntnisse von Frauen

Das Patriarchatsregister ermöglicht auch einen einzigartigen Einblick in Dokumente, die von Frauen bestätigt sind. Da es sich mit einer Ausnahme durchgehend um eigenhändige Unterfertigungen handelt, kann damit auch ein Beitrag zur Schriftkenntnis von Frauen geleistet werden, allerdings – dies sei gleich vorweggenommen – mit ernüchternder Bilanz. Denn keine der hier signierenden Frauen konnte ihren Namen schreiben[63], sondern sie bedienten sich alle des einfachen kreuzförmigen Signum.

Vier Frauen, Zoe aus Euripos (MM II, 333; 1383 [1387?]; Abb. 3), Orgenta, Frau des Stefano da Monte (MM II, 359; 1382, Abb. 4), Maria Serba, Tochter des Barbaraskos, „die von den Lateinern kommt“ (MM II, 546; 1400, Abb. 5), und Maria, Tochter des Τζάνε Κατζαμούκου (MM II, 644; 1401, Abb. 6), sind durch notarielle Erklärung namentlich bezeugt mit ihren Bestätigungen unter ὁμολογίαι. In allen vier Fällen handelt es sich um

63. Nur im Fall der Zoe wurde eventuell mit einem Monogramm unterfertigt, siehe dazu im Folgenden.

Konvertitinnen aus der lateinischen Kirche, dies wird neben der konkreten Hervorhebung bei Maria Serba dadurch erkenntlich, dass sie explizit das *Filioque* der lateinischen Kirche und ihre sonstigen ἔθιμα abschwören müssen.

Im Fall der Zoe ist bemerkenswert, dass einige Jahre danach (1387) neben ihrem Signum der Katalane Ioannes Baias dieselbe Homologia bestätigt. Es könnte sich also wie bei Orgenta und Stefano da Monte (Abb. 4) um ein Ehepaar handeln. Das Signum der Zoe erweist sich jedoch als besonders rätselhaft. Man würde erwarten, dass nach den anderen Beispielen der Schreibkundigkeit vom Mann das Monogramm bzw. monogrammähnliche Zeichen geschrieben ist und von Zoe das an den Enden erweiterte Signum. Tatsächlich ist jedoch das Monogramm in derselben Tintenfarbe und mit demselben Kalamos wie der Text des Glaubensbekenntnisses geschrieben. Die beiden Einheiten gehören also synchron zusammen (1383). Die Zusatzerklärungen des Register führenden Notars zu Zoe und Ioannes Baias ist von ein und derselben Person geschrieben (Hand D[64], 1387); mit dieser Tinte und wohl auch mit dem dickeren Kalamos ist weiters das plumpe Kreuz gestaltet. Man würde die Einträge und das Kreuz somit in den einzigen, für beide passenden Zeitraum von 1387 datieren wollen; damit scheidet Zoe, die nach der Datierung des Textes ihr Bekenntnis 1383 abgelegt hat, für das Kreuz aus[65]. Demnach müsste also das Monogramm, in dem man mit etwas Phantasie ein Zeta erkennen kann, von Zoe geschrieben sein und das sehr plumpe Kreuz mit fetten Balken – synchron zu der Annotatio des Notars (1387) – von der Hand des Mannes (Ioannes Baias)[66]. Generell bleibt die Frage offen, wieso der Mann erst vier Jahre später konvertierte (Im Falle einer Hochzeit – wie das gleich im Folgenden beschriebene Beispiel des Ioannes τοῦ Κωνστάντζου belegt – müsste ja einer zur Religion des anderen [in diesem Fall zur griechischen Konfession] konvertieren). Wieso sollte also Zoe 1383 von der lateinischen zur griechischen Religion konvertieren und ihr „Mann", wenn man die beiden als ein Paar ansieht, erst drei Jahre später? Bei dem vergleichbaren Fall einer Konversion eines Ehepaares, Stefano da Monte und seine Frau Orgenta (MM II, 359), etwa um dieselbe Zeit, 1382, unterfertigen beide synchron, und es wird die Pluralform πιστεύομεν etc. verwendet, bei Zoes ὁμολογία hingegen die 1. Person Singular.

Somit sind die beiden entweder nur durch Zufall an derselben Stelle angeführt, eben in der ökonomischen Verwendung eines bereits eingetragenen Glaubensbekenntnisses (einer Frau Zoe), das man nur mehr zur Bestätigung noch ein weiteres Mal (für einen verwandtschaftlich unabhängigen Ioannes Baias) unterfertigen ließ (wobei das neue Datum ergänzend hinzugefügt wurde); oder die gesamte bisherige Interpretation ist zu hinterfragen: Denn diese Seite ist im unteren Teil beschnitten (etwas mehr als ein Viertel des unteren Teiles ist weggeschnitten); das Glaubensbekenntnis selbst enthält keine Partizipialform im Nominativ Singular, womit der Text durch die Partizipialendung eindeutig einer Frau oder einem Mann zuzuweisen wäre; weiters fehlt eine Überschrift, die den Text irgendeiner Person zuordnen würde. Die Seite (f. 3ᵛ) wurde jedoch bei der diachronen Dokumentenregistrierung im Büro des Megas Chartophylax offensichtlich freigelassen (f. 3ʳ stammt von 1380). 1383 wurde diese freie Seite dann zur Eintragung

64. Diese Bestimmung des Schreibers nach der Studie des Verfassers dieses Beitrages zu den Kopisten der Periode Neilos Kerameus, Antonios IV. (1. Amtsperiode), Makarios (2. Amtsperiode) in der Einleitung des Bandes *PRK* V (zitiert Anm. 34).

65. Es wäre sonst sehr auffällig, dass der Schreiber genau dieselbe Tintennuance und einen Kalamos von gleicher Zuspitzung verwendet hat.

66. So die Interpretation bei MITSIOU – PREISER-KAPELLER, Übertritte (zitiert Anm. 20), S. 255-256 (Nrn. 7-8).

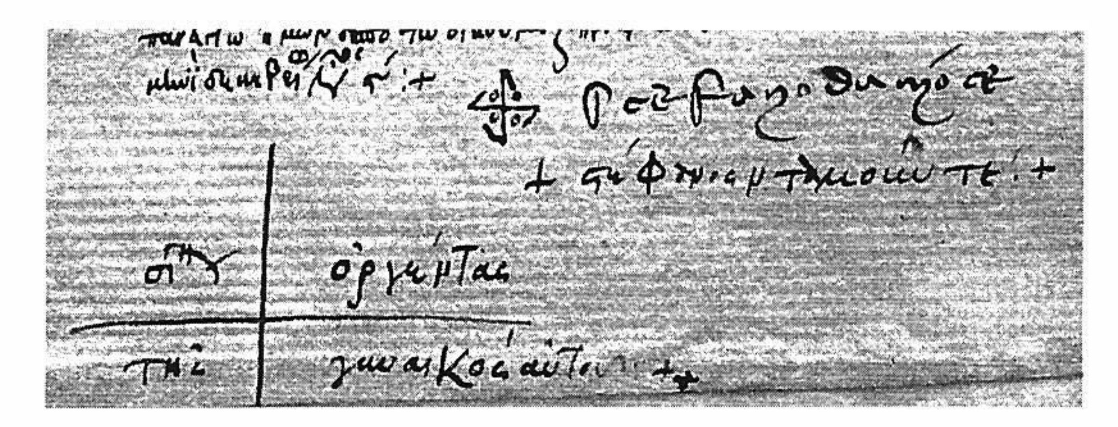


Abb. 3 – Codex Hist. gr. 48, f. 18ᵛ: Signum der Orgenta und Unterschrift des Stefano da Monte.

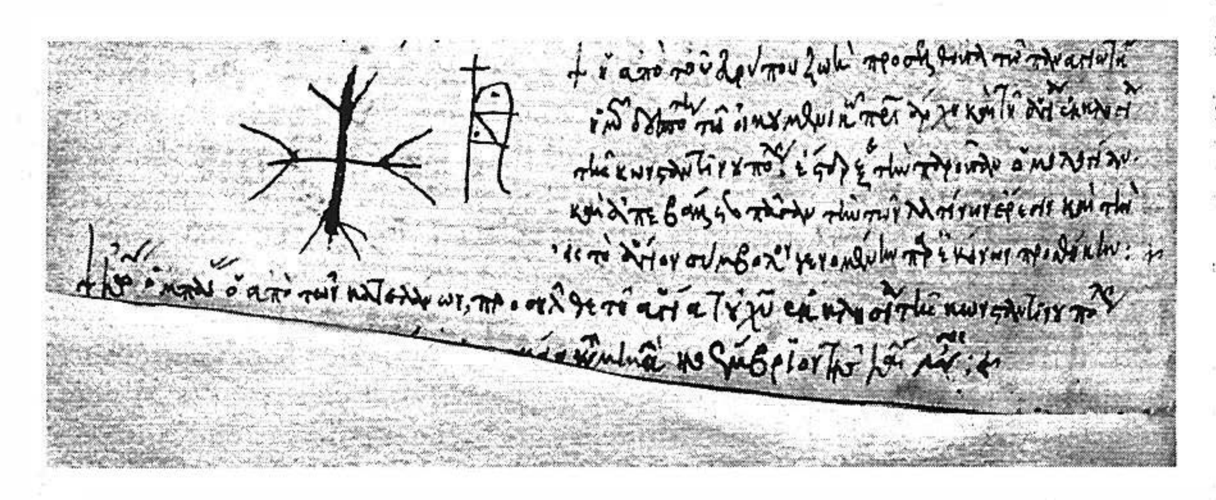


Abb. 4 – Codex Hist. gr. 48, f. 3ᵛ: Signum der Zoe (und des Ioannes Baias).

Abb. 5 – Codex Hist. gr. 48, f. 141ᵛ: Signum der Maria Serba (mit Hinweis des Hypomnematographos zur Ausführung der Unterfertigung).

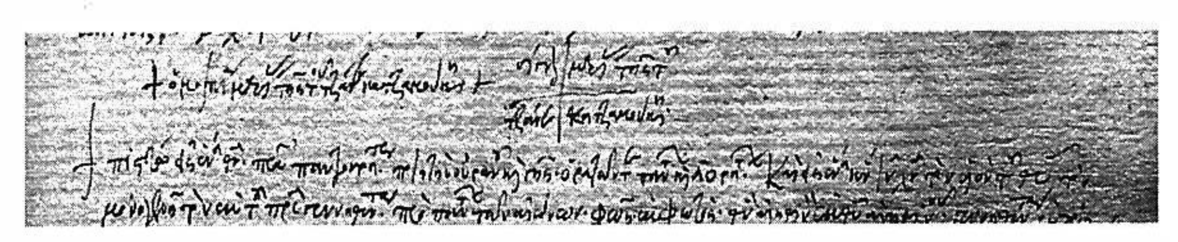


Abb. 6 – Codex Hist. gr. 48, f. 191ʳ: Signum der Maria τοῦ Τζάνε Κατζαμούκου.

einer *Confessio fidei* genutzt und mit einem Monogramm unterfertigt. Keine Sicherheit ist gegeben, dass es sich bei diesem Monogramm wirklich um die 1387 von dem Register führenden Notar erwähnte Zoe handelt, ebenso könnte hier irgendein Konvertit mit einem Monogramm, welche Buchstaben auch immer man darin erkennen mag, unterfertigt haben. Dann wurde diese *Confessio fidei* für Zoe und Ioannes Baias, vielleicht wirklich als konvertiertes Ehepaar von 1387 zu interpretieren, gewissermaßen „recycled" und erneut verwendet. Somit fehlt also ein drittes Signum oder Monogramm bzw. eine Form der persönlichen Unterschrift. Diese könnte sehr wohl in dem unteren Viertel gestanden haben. Durch die Abfolge Zoe – Ioannes Baias in der Beschreibung des Notars ist es naheliegender zuerst das Signum der Zoe anzunehmen, das damit das sehr plumpe Kreuz wäre. Das Signum des Baias wäre dann darunter gestanden und heute verloren. Es könnte diese Interpretation zumindest das Problem der sonst nicht übereinstimmenden Faktoren Tintenfarbe, Kalamos und gegebene Datierung lösen.

Bei den beiden anderen Fällen und bei dem anonymisierten Formular „einer, die von den Lateinern kommt" (V 48, f. 13[rv]), könnte es sich nach einem männlichen Pendantfall um erzwungene Konversionen aufgrund von Verheiratungen mit Angehörigen der griechischen Kirche handeln[67]. Dieses Pendant ist die ὁμολογία des Ioannes τοῦ Κωνστάντζου (MM II, 545, 1400[68]), der aus der lateinischen Kirche konvertiert ist und hier zunächst seine *Confessio fidei* mit dem Zusatz gegen die Lateiner ablegt. Dann gibt er noch – ein zweites Mal durch Subscriptio bestätigt – eine ὑπόσχεσις vor dem Patriarchen: Er nimmt nun auf dessen (= des Patriarchen) ὁρισμός hin die Tochter des Sitarudes zur Frau; sollte er danach sein jetziges Versprechen brechen und wieder zur römischen Kirche zurückkehren, soll er von seiner Frau geschieden werden (ἵνα χωρίζωμαι) und ihre gesamte Mitgift und Rechtstitel zurückgeben, als „ob ich verstorben wäre". Zudem muss er eine Strafe an das kaiserliche Bestiarion bezahlen, und zwar ein Drittel seines gesamten Hausrates zu diesem Zeitpunkt (τοῦ καθόλου μου βίου τοῦ εὑρεθησομένου μοι τότε, MM II, 545 [343, Z. 9-10]).

Im Fall des anonymisierten Dokumentes (V 48, f. 13[rv]) der ὁμολογία einer konvertierten Lateinerin mag ein konkreter Fall (das Dokument trägt ja eine Datierung) als Muster im Register eingetragen worden sein[69]. Dass das Register auch diese Funktion hat, wird etwa sehr deutlich an dem eingetragenen Musterbrief *PRK* II, 128 (von Mai 1340) zur Aufnahme in die Kirche auf der Basis des Praktizierens guter Werke im Geiste der christliche Lehre und der Annahme der Lehre der Kirche. Eine andere Interpretation könnte in einer Änderung der Eintragungsbedingung begründet sein: Das Dokument hat eine eigene Überschrift ὁμολογία τῆς ἀπὸ τῶν Λατίνων ἐλθούσης, was bereits auf eine konkrete Person hindeutet. Am Ende des Titels ist eine Hypoteleia gesetzt, als Zeichen für eine abgesetzte Koloneinheit, mit erwarteter Fortsetzung eben des (noch zu ergänzenden) Namens; dann erst wäre das abschließende Interpunktionszeichen mit Kreuz gesetzt worden. Eine Parallele findet sich z. B. in der Überschrift zu dem Tit<i>os („John Doe") auf f. 30[v] in V 48: ἡ ὁμολογία τοῦ ἀπὸ τῶν Λατίνων ἐλθόντος. Τίτου :+ (wobei hier die Hypoteleia eventuell auch eine verkürzte Virgula sein könnte). Offensichtlich war also auch im Fall der „Lateinerin" die Eintragung ihres „Namens" geplant. So mag das Dokument im Büro des Mega Chartophylax

67. Zur Hochzeit als Ursache für eine Konversion siehe Mitsiou – Preiser-Kapeller, Übertritte (zitiert Anm. 20), S. 246-247.

68. Siehe dazu Darrouzès, *Regestes 1, 6*, Reg. 3103; Mitsiou – Preiser-Kapeller, Übertritte (zitiert Anm. 20), S. 167-168 (Nr. 24 mit weiterführender Literatur und Identifizierungsvorschlägen für Konstantzos).

69. Vgl. dazu auch die Überlegungen oben, S. 25-26.

vorbereitet worden sein, ohne dass man den Namen bzw. die genaue Schreibweise wusste; man wollte den Text (einer für sicher angenommenen öffentlichen ὁμολογία vor Patriarchen und Synode) dann von der Konvertitin eigenhändig unterfertigen lassen und wohl den Namen in der Überschrift ergänzen. Dazu scheint es dann einfach nicht mehr gekommen sein, weil entweder die Konvertitin nicht mehr erschien oder das Büro die Einholung der namentlichen Unterfertigung (und Ergänzung des Namens) vergaß. Ein typischer Fall im Register, der der Phantasie einer Erklärung keine Grenzen setzt.

LE REJET DE L'UNION DE FLORENCE (1439) DANS LES PROFESSIONS DE FOI ANTIUNIONISTES : MARC D'ÉPHÈSE, MICHEL BALSAMON ET SYLVESTRE SYROPOULOS

Marie-Hélène BLANCHET

Les professions de foi antiunionistes émises en 1439-1440 en réaction à l'Union de Florence ne présentent pas un intérêt saillant à première lecture : ce sont des textes qui ne réservent a priori guère de surprise, par lesquels leurs auteurs rejettent les conclusions du décret d'Union. On s'étonne surtout de leur longueur, alors même que le message est clair, attendu, dénué d'ambiguïté. L'historien, peu séduit par leur contenu, pourrait avoir tendance à ne considérer ces professions de foi que pour leurs conséquences, en l'occurrence le rejet du concile de Florence et, corollairement, la rupture avec l'Église byzantine unie à Rome. De fait, le refus par certains de reconnaître la validité des décisions conciliaires implique non seulement l'échec de l'Union des Églises byzantine et romaine, mais aussi une scission interne au sein de l'orthodoxie, la mise en œuvre d'un schisme intérieur. Le geste qui consiste à dénoncer publiquement l'Union comme contraire à l'orthodoxie correspond à une prise de position confessionnelle, mais aussi, en un certain sens, politique : la condamnation de l'Union s'accompagne du refus de toute forme de rapprochement avec les Latins, au moment même où l'empereur byzantin recherche le soutien de l'Occident pour défendre son Empire qui se trouve dans une situation critique. Il n'y a aucun doute à avoir quant à la prise de risque que comporte alors pour leurs auteurs respectifs une telle déclaration solennelle contre l'Union. On perçoit là le décalage entre le texte, qui ressasse inlassablement les mêmes arguments, et sa portée, décalage lié à la double nature de la profession de foi : elle est en même temps discours et acte, énoncé performatif par excellence.

Si en l'occurrence l'acte ne peut manquer d'attirer l'attention, les textes eux-mêmes sont-ils aussi banals qu'ils en ont l'air ? Aussi formels et répétitifs qu'on pourrait s'y attendre ? Relèvent-ils du genre du formulaire, comme annoncé dans le titre de cette rencontre ? À cette dernière question il est aisé de répondre par la négative : les trois professions de foi qui vont être présentées ne sont absolument pas identiques, on ne pourrait même pas affirmer qu'elles sont fondées sur un modèle commun, bien qu'elles aient été composées dans un même contexte : les thèmes présents sont similaires, mais avec des variantes considérables. Or ces différences et variations ne peuvent être imputées

L'Union à l'épreuve du formulaire, éd. M.-H. BLANCHET et F. GABRIEL
(Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 51), Paris 2016

qu'à leurs auteurs respectifs. Voilà une affirmation qui peut sembler un truisme, mais elle a cependant une implication très importante : les textes dont nous parlons ne sont pas anonymes, ce sont des textes d'auteurs qui s'expriment à la première personne du singulier et se donnent pour mission de définir leur foi, leur rapport personnel, individuel, à leurs convictions religieuses. C'est sous cet angle que je vais analyser ces professions de foi, en les considérant, d'une part, comme des prises de position publiques de la part de leurs auteurs respectifs et, d'autre part, comme des discours personnels sur la foi destinés à justifier chacun dans son engagement.

I. Les professions de foi de Marc d'Éphèse, de Michel Balsamon et de Sylvestre Syropoulos (?)

Les trois textes que j'ai rangés sous la catégorie de professions de foi antiunionistes sont attribués respectivement à Marc d'Éphèse, à Michel Balsamon et à Sylvestre Syropoulos. D'après leurs titres, deux d'entre eux se présentent bien comme des professions de foi : « Confession de la foi droite du très saint métropolite d'Éphèse, le seigneur Marc Eugénikos » (τοῦ ἁγιωτάτου μητροπολίτου Ἐφέσου, κὺρ Μάρκου τοῦ Εὐγενικοῦ, ὁμολογία τῆς ὀρθῆς πίστεως)[1] ; « Confession du grand chartophylax » (Ὁμολογία τοῦ μεγάλου χαρτοφύλακος), à savoir Balsamon[2]. Mais il n'en va pas de même du troisième texte, celui attribué à Syropoulos, qui s'intitule Μετάνοια, c'est-à-dire « Rétractation »[3]. De fait, la nature même des textes doit être discutée.

Commençons cependant par la question de l'authenticité des textes et des attributions. La profession de foi de Marc d'Éphèse ne pose pas problème : elle est connue par plusieurs manuscrits et a été éditée de façon critique par Louis Petit[4]. De même, celle de Michel Balsamon a été éditée par Joseph Gill sur la base du seul manuscrit qui la contient (le *Marcianus gr.* III, 5 [coll. 1077], qui date de la fin du xve ou du début du xvie siècle), et ni son auteur, mentionné dans le titre, ni son authenticité ne sont mises en doute. Le troisième document est en revanche problématique : Nikolaos Politès a édité une profession de foi non datée dans laquelle l'Union de Florence est explicitement rejetée, mais qui, d'après l'unique manuscrit qui la conserve, l'*Alexandrinus gr.* 341 (M. 133), est attribuée à Marc d'Éphèse : « du très saint métropolite Marc d'Éphèse, sa rétractation » (τοῦ ἁγιωτάτου μητροπολίτου Ἐφέσου Μάρκου ἡ αὐτοῦ μετάνοια)[5]. Comme il s'agit d'une

1. *Marci Eugenici metropolitae Ephesi opera antiunionistica*, ed. L. Petit, Roma 1977 (éd. originale dans PO 17, Paris 1923, p. 307-524). Sur Marc d'Éphèse, voir *PLP*, n° 6193; C. Tsirpanlis, *Mark Eugenicus and the Council of Florence : a historical re-evaluation of his personality*, Thessaloniki 1974.

2. J. Gill, A profession of faith of Michael Balsamon, the great chartophylax, *Byz. Forsch.* 3, 1968, p. 120-128. Sur Michel Balsamon, voir *PLP*, n° 2119.

3. Ν. Πολιτης [N. Politès], Ἡ μετάνοια τοῦ Σιλβέστρου Συροπούλου, *EEBS* 39-40, 1972-1973, p. 386-402. Sur Sylvestre Syropoulos, voir *PLP*, n° 27217, et V. Laurent, *Les « Mémoires » du grand ecclésiarque de l'Église de Constantinople, Sylvestre Syropoulos, sur le concile de Florence (1438-1439)* (Concilium Florentinum. Documenta et scriptores 9), Roma – Paris 1971.

4. Voir Marc d'Éphèse, *Opera antiunionistica* (cité n. 1), p. 127 : L. Petit donne la liste des manuscrits qu'il a utilisés (plus d'une dizaine) : six figurent dans son apparat, tandis que l'édition est fondée principalement sur le *Parisinus gr.* 1218, manuscrit du xve siècle qui contient plusieurs autres œuvres de Marc d'Éphèse.

5. L'éditeur du texte, N. Politès, date ce manuscrit probablement du xvie siècle et explique qu'il s'agit d'un recueil de textes antilatins, sans fournir plus d'informations (Politès, Ἡ μετάνοια [cité n. 3], p. 386). Le manuscrit est sommairement décrit dans T. Μοσχονασ [T. Moschonas], *Πατριαρχεῖον Ἀλεξανδρείας. Κατάλογοι τῆς Πατριαρχικῆς Βιβλιοθήκης. Α', Χειρόγραφα*, Salt Lake City 1965[2], p. 203-204 (éd. précédente Ἀλεξάνδρεια [Alexandrie] 1945, p. 287-288).

rétractation de l'un des participants au concile qui avoue avoir signé le décret de Florence mais renie désormais son adhésion à l'Union, il est exclu que ce puisse être une seconde profession de foi de Marc, puisque celui-ci a toujours refusé de signer le décret florentin[6]. Si Marc d'Éphèse n'est certes pas l'auteur de ce texte, il pourrait en être le dédicataire : c'est l'interprétation que donne Nikolaos Politès du titre que porte le manuscrit, où le complément au génitif pourrait avoir été initialement au datif[7].

L'éditeur relève par ailleurs une notation importante du texte : son auteur affirme avoir toujours été un opposant à l'Union, et il n'a pas donné son « avis » lors du concile, mais il a signé sous la contrainte : « c'est ainsi que je pense et crois sur ces questions, maintenant comme aussi auparavant, par la grâce de Dieu, quand j'ai résisté jusqu'au bout à Florence, que je n'ai pas donné mon avis (γνώμη) durant le concile et que je n'ai pas approuvé ce qui s'était passé; mais je n'ai pas pu y échapper complètement, et contre mon gré j'ai apposé ma signature sur le décret qui a été rédigé là-bas, de ma main mais non par conviction (γνώμη), puisque j'avais déjà exposé par écrit mon avis (γνώμη) et confession »[8]. Cette référence à un « avis » (γνώμη) correspond à un épisode précis du concile de Florence : un vote oral et écrit a été exigé par l'empereur à Florence à l'issue des discussions au sein de la délégation byzantine, au début du mois de juin 1439[9]. Cet « avis », que chacun devait mettre par écrit de manière à ce qu'il soit conservé dans les archives patriarcales, devait justifier l'engagement pris oralement par les représentants byzantins lors des séances publiques de vote. Toutefois, la procédure n'a pas été la même pour tous les membres de la délégation byzantine à Florence : si l'empereur a interrogé tous les métropolites et les laïcs[10], il a délibérément exclu du vote les archontes patriarcaux, dont il redoutait l'opposition, et Syropoulos atteste dans ses *Mémoires* que ni lui ni les autres archontes n'ont eu à exprimer un « avis » à Florence[11]. Nikolaos Politès rapproche cette information de la notation de la profession de foi : l'auteur devrait donc être l'un de ces archontes[12], et, estime Politès, le

6. Voir Tsirpanlis, *Mark Eugenicus* (cité n. 1).

7. Politès, Ἡ μετάνοια (cité n. 3), p. 393 : le titre original aurait été Τῷ ἁγιωτάτῳ μητροπολίτῃ Ἐφέσου Μάρκῳ ἡ αὐτοῦ μετάνοια (« Au très saint métropolite d'Éphèse Marc, sa rétractation »). Cette hypothèse est en effet possible et suppose que le texte ait été recopié à partir d'un manuscrit contenant plusieurs œuvres de l'auteur de la profession de foi, ce qui justifie que le nom de cet auteur n'ait pas été répété (αὐτοῦ). Mais on peut faire d'autre part l'hypothèse d'une erreur d'attribution due au copiste de l'*Alexandrinus gr.* 341.

8. Politès, Ἡ μετάνοια (cité n. 3), p. 387 et 398[140-149].

9. Les deux sources grecques sur le concile donnent à ce propos des informations contradictoires : selon les *Actes grecs*, trois votes ont été demandés aux membres de la délégation byzantine à Florence : l'un le 28 mai 1439 sur la reconnaissance de l'autorité des Pères latins, les deux autres les 30 mai et 3/4 juin sur l'acceptation de la doctrine du *Filioque*. Selon Syropoulos, le premier vote avait eu lieu plus tôt en mai, et les deux votes sur le *Filioque* ont été demandés les 30 mai et 2 juin. Les deux sources concordent en tout cas sur le fait qu'un vote ou avis nominal a été demandé sur le *Filioque* : voir J. Gill, *Le concile de Florence*, Paris – Tournai 1964 (trad. de *The Council of Florence*, Cambridge 1959), p. 233-240; S. Kolditz, *Johannes VIII. Palaiologos und das Konzil von Ferrara-Florenz (1438/39) : das byzantinische Kaisertum im Dialog mit dem Westen*, 1, Stuttgart 2013, p. 395-400, en particulier p. 395 n. 59.

10. On possède des professions de foi de laïcs en faveur de l'Union, telles celle de Georges Scholarios, alors conseiller laïc de l'empereur (voir *Œuvres complètes de Gennade Scholarios. 1, Œuvres oratoires*, publiées par L. Petit, X. A. Sidéridès et M. Jugie, Paris 1928, p. 372-374) ou celle de Manuel Tarchaniotès Boullotès, haut foncrionnaire impérial (voir V. Laurent, La profession de foi de Manuel Tarchaniotès Boullotès au concile de Florence, *REB* 10, 1952, p. 60-69).

11. Voir Syropoulos, *Mémoires* (cité n. 3), p. 442-443.

12. Politès, Ἡ μετάνοια (cité n. 3), p. 387-391 ; voir aussi J.-L. van Dieten, Silvester Syropoulos und die Vorgeschichte von Ferrara-Florenz, *Annuarium historiae conciliorum* 9/1, 1977, p. 154-179, ici p. 160-

plus hostile à l'Union, c'est-à-dire Syropoulos lui-même[13]. Cette identification est certes possible, mais absolument pas sûre. On sait par Georges Scholarios[14] que deux autres archontes patriarcaux se sont rétractés après avoir signé l'Union, Manuel Chrysokokkès, le grand sacellaire, et Georges Kappadox, le protekdikos. De plus les moines, eux non plus, n'ont pas été sollicités par l'empereur pour donner leur « avis » sur l'Union[15] : parmi ceux qui ont renié leur signature figurent Gérontios, l'higoumène du Pantokrator, Athanase, le prohigoumène de la Péribleptos, Germain, l'higoumène de Saint-Basile, Moïse, l'ecclésiarque de la Grande Lavra, et Dorothée de Vatopédi[16].

Le dossier se complique du fait qu'un autre auteur possible doit être mentionné, le métropolite Antoine d'Héraclée. Celui-ci a commencé par refuser de donner son « avis » sur l'Union avant de se plier à l'ordre impérial en rédigeant une profession de foi[17]; par la suite, il s'est déclaré malade pour éviter de devoir signer le décret d'Union, lequel lui a finalement été apporté jusque dans ses appartements afin qu'il le signe[18]. Écrivant une rétractation, Antoine d'Héraclée pourrait, à la manière de l'auteur de cette profession de foi, se prévaloir des multiples manœuvres de résistance qu'il a déployées pour se soustraire à l'injonction d'approuver l'Union. Or il se trouve que, dans une note de son édition des *Mémoires* de Syropoulos, Vitalien Laurent fait référence à une profession de foi contre l'Union de Florence qu'il attribue à Antoine d'Héraclée et cite le manuscrit où se trouverait ce texte, le *Mosquensis synod. gr.* 207 (Vladimir 250), f. 558[19]. Ce n'est pas au f. 558 mais au f. 556 que figure un texte qui, selon la description du catalogue de l'archimandrite Vladimir, porte le titre de Μετάνοια ainsi qu'une tacite attribution à Marc d'Éphèse, comme dans l'*Alexandrinus gr.* 341 (M. 133)[20]. De fait, l'incipit du texte est le même que

162 et 179 : Jan-Louis van Dieten considère lui aussi que l'auteur de cette profession de foi doit être l'un des archontes stavrophores.

13. Politès, Ἡ μετάνοια (cité n. 3), p. 387-391. Pour accréditer l'idée que Syropoulos soit l'auteur de cette profession de foi, Nikolaos Politès la rapproche du texte des *Mémoires* de Syropoulos et compare certains passages (p. 391) : les quatre extraits qu'il isole relatent les mêmes événements conciliaires et font apparaître les mêmes prises de position de la part de Syropoulos et de l'auteur de la profession de foi, mais l'expression est en revanche tout à fait différente. Aucun élément stylistique, aucun terme rare ne permet d'attribuer aux deux textes un auteur commun. La profession de foi pourrait donc aussi bien émaner d'un autre Byzantin hostile à l'Union. Ces rapprochements textuels faits par Nikolaos Politès n'ont pas paru très convaincants à Jan-Louis Van Dieten (Dieten, Silvester Syropoulos [cité n. 12], p. 161), mais après avoir examiné l'éventualité que l'un des autres archontes puisse avoir rédigé cette profession de foi, il se rallie à l'idée que l'auteur le plus probable demeure Syropoulos.

14. Voir sa *Note sur les signataires grecs du décret d'union de Florence*, dans *Œuvres complètes de Gennade Scholarios. 3, Œuvres polémiques; Questions théologiques; Écrits apologétiques*, publiées par L. Petit, X. A. Sidéridès et M. Jugie, Paris 1930, p. 194-195.

15. Voir Syropoulos, *Mémoires* (cité n. 3), p. 455-457.

16. Voir *supra* n. 14. Sur ces anciens signataires du décret florentin passés dans le camp des antiunionistes, voir M.-H. Blanchet, *Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400-vers 1472) : un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l'Empire byzantin* (AOC 20), Paris 2008, p. 472-475.

17. Syropoulos, *Mémoires* (cité n. 3), p. 420-423. Sur Antoine d'Héraclée, voir *PLP*, n° 1097.

18. Syropoulos, *Mémoires* (cité n. 3), p. 492-493.

19. *Ibid.*, p. 550, n. 1. V. Laurent n'explique pas pourquoi il attribue le texte à Antoine d'Héraclée : il renvoie à un article de G. Hofmann (G. Hofmann, Die Freiheit des Metropoliten Antonios von Herakleia in Thrazien auf dem Konzil im Florenz, *Ἀρχεῖον τοῦ Θρακικοῦ λαογραφικοῦ καὶ γλωσσικοῦ θησαυροῦ* 22, 1957, p. 7-11) dans lequel aucune mention n'est faite à une profession de foi d'Antoine d'Héraclée ni au manuscrit moscovite.

20. Владимiръ [Vladimir], *Систематическое описанiе рукописей Московской Синодальной (Патрiаршей) Библiотеки. 1, Рукописи греческiя*, Москва [Moscou] 1894, p. 335-344, en particulier p. 343, n° 114. Le *Mosquensis synod. gr.* 207 (Vladimir 250) date du xvii[e] siècle, mais une note précise qu'il a été

celui de la profession de foi attribuée à Syropoulos : ἐγὼ κατὰ τὰς διδασκαλίας τῆς ἁγίας τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας ἐκ προγόνων[21]. Il est donc fort probable qu'il s'agisse du même texte, mais il ne m'a pas été possible pour l'instant de contrôler le manuscrit moscovite. Il reste qu'en l'absence de toute argumentation de la part de Vitalien Laurent, on ne sait pourquoi il a désigné Antoine d'Héraclée comme l'auteur de cette profession de foi.

L'attribution de ce troisième document doit donc rester en suspens. Le texte présente en revanche, par sa critique interne, toutes les caractéristiques d'une authentique profession de foi antiunioniste : comme on le verra plus loin, elle suit un plan général proche des deux autres confessions et ne présente aucun élément anachronique ni dans le fond – les allusions au concile, les raisons invoquées pour rejeter l'Union – ni dans la forme – le vocabulaire employé, les citations patristiques. Il faut ajouter que le style en est relativement élevé et témoigne d'une bonne connaissance de la théologie byzantine : l'auteur est nécessairement un lettré.

Ces trois textes ont été composés dans le contexte du concile de Florence, mais il est possible d'être beaucoup plus précis encore. Seul l'un d'entre eux est daté, celui de Michel Balsamon : il a été rédigé le 5 octobre 1440[22], soit après le retour de son auteur à Constantinople, et même plus précisément après sa démission de sa charge de grand chartophylax. Syropoulos raconte en effet comment lui-même et Balsamon, tous deux en désaccord avec l'Union et avec le nouveau patriarche uni, Mètrophanès II, se sont démis de leurs fonctions au moment de la fête de la Pentecôte, soit en mai 1440[23]. Ce texte est donc une rétractation, réalisée afin d'annuler la signature que son auteur avait apposée au décret d'Union lorsqu'il se trouvait à Florence. Comme on l'a vu, les archontes patriarcaux n'ont pas été sommés de fournir un « avis » sur l'Union : Balsamon n'avait donc sans doute rien écrit d'autre sur la question, du moins pas un texte dans lequel il se serait engagé publiquement ; il dénonce seulement sa signature, mais non une profession de foi unioniste qu'il aurait rédigée antérieurement. Ce document peut donc se définir comme une profession de foi orthodoxe, et, en même temps, une rétractation de l'assentiment donné auparavant à l'Union.

La profession de foi attribuée à Syropoulos s'inscrit dans le même processus : elle a pour but de réaffirmer la foi orthodoxe de son auteur, de renier son adhésion à l'Union de Florence et d'exprimer son repentir. Cependant le texte n'a pas été rédigé en 1440, mais, d'après l'auteur lui-même, durant le concile, au moment où les avis étaient demandés – soit en mai-juin 1439. Avant de signer le décret, explique-t-il, « j'avais déjà exposé par écrit mon avis et confession (τὴν ἐμὴν γνώμην τε καὶ ὁμολογίαν ἐγγράφως), qui avait été connu aussi en acte (πράγματι) auparavant »[24]. Puisqu'il avait rédigé sa profession de foi de manière anticipée, il faudrait comprendre que toute la première partie du document, au moins jusqu'à cette notation, aurait donc été écrite à Florence, tandis que l'auteur endosserait un peu plus tard – à une date inconnue – cette rétractation en rajoutant quelques lignes à sa

copié « à partir d'un modèle ancien » (ἐξ ἀντιγράφου ἀρχαίου). La description en russe de la profession de foi, sous le n° 114, indique que le texte est « du même [auteur] » que le texte précédent dans le manuscrit, or les textes précédents (et aussi suivants) sont de Marc d'Éphèse, le texte immédiatement précédent sous le n° 113 étant justement sa profession de foi.

21. L'incipit de la profession de foi attribuée à Syropoulos donne : ἐγὼ καὶ τὰς διδασκαλίας τῆς ἁγίας τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας ἐκ προγόνων (Politès, Ἡ μετάνοια [cité n. 3], p. 395³), mais καὶ est une correction de l'éditeur, et on trouve bien κατὰ en apparat.

22. La date figure à la fin de la profession de foi, voir Gill, A profession of faith (cité n. 2), p. 126.

23. Voir Syropoulos, *Mémoires* (cité n. 3), p. 558-561.

24. Politès, Ἡ μετάνοια (cité n. 3), p. 398¹⁴³⁻¹⁴⁴.

profession de foi initiale. La nature de ce document est donc plus complexe encore : c'est à la fois un « avis » (γνώμη) sur l'Union, composé en prévision des exigences impériales, une profession de foi orthodoxe (ὁμολογία) et une rétractation annulant la signature portée sur le décret florentin.

La profession de foi de Marc d'Éphèse se distingue des deux précédentes en ce qu'elle n'est pas une rétractation. Le métropolite d'Éphèse s'est engagé publiquement tout au long du concile contre l'Union, il n'a pas signé le décret et n'a pas assisté à la messe d'Union, si bien qu'il n'a nullement besoin de renier quoi que ce soit de son attitude. Le texte de sa profession de foi ne contient aucune notation temporelle, mais Marc d'Éphèse a aussi laissé un *Récit des actes accomplis par lui au concile de Florence*, dans lequel il fait référence à ce document. Il explique : « mais moi, j'avais déjà mon propre avis et confession de foi que j'avais rédigé (ainsi avait-il été dit expressément auparavant que chacun devrait fournir par écrit son propre avis) »[25]. De la même façon que pour la profession de foi dite de Syropoulos, ce texte aurait donc été rédigé vers mai ou juin 1439, pendant le concile; mais comme Marc était l'un des métropolites, il a aussi dû résumer oralement devant toute la délégation byzantine ce qui motivait son avis négatif sur la doctrine du *Filioque*[26]. Là encore, la définition qui en est donnée amalgame les notions d'« avis » et de « confession de foi ».

Comment comprendre cette double ou triple nature des textes? Ce sont bien des professions de foi eu égard au vocabulaire employé : on trouve dans les trois cas le verbe « croire » à la première personne du singulier (πίστευω), mais aussi « je confesse » (ὁμολογῶ) et « je reçois avec » ou « je m'associe pour recevoir » (συναποδέχομαι)[27]. Plusieurs autres verbes du même champ lexical apparaissent dans deux textes sur trois, par exemple « je pense » (δοξάζω), « j'approuve » (στέργω), « je conserve » (φυλάττω)[28]; enfin certains termes synonymes sont propres à chaque texte[29]. La dimension de la définition de foi est bien présente dans ces trois écrits, mais elle est associée à l'expression d'un avis ou d'une rétractation concernant l'Union : chacun des trois auteurs est amené à se prononcer sur ses convictions relativement à la question de l'Union avec l'Église romaine. Ces circonstances de rédaction expliquent le caractère incomplet de ces professions de foi : comme on va le voir, elles n'exposent pas une conception globale de la foi et ne l'envisagent pas dans tous ses aspects, mais réaffirment seulement une doctrine – la doctrine orthodoxe – sur certains points de désaccord avec les Latins.

25. Marc d'Éphèse, *Opera antiunionistica* (cité n. 1), p. 140^{19-22} : ἐγὼ δὲ τὴν ἐμαυτοῦ γνώμην ἅμα καὶ ὁμολογίαν τῆς πίστεως συγγεγραμμένην ἔχων (οὕτω γάρ που διείρητο πρότερον ἐγγράφως ἐπιδοῦναι τὴν ἑαυτοῦ γνώμην ἕκαστον).

26. *Ibid.*, p. 140^{22-37} : il explique que, voyant les autres métropolites peu à peu gagnés à l'Union, il n'a pas voulu lire la profession de foi qu'il avait rédigée; il a seulement exprimé oralement son « avis » (διὰ στόματος μέντοι τὴν ἐμαυτοῦ γνώμην ἐδήλωσα παρρησίᾳ) conrre la doctrine de la double procession de l'Esprit.

27. Voir Gill, A profession of faith (cité n. 2), p. 125 (dernière ligne) et 126 (1er et 3e paragraphes); Politès, Ἡ μετάνοια (cité n. 3), p. 395^{9}, 395^{19}, 395^{21}, 398^{139}, 398^{144}; Marc d'Éphèse, *Opera antiunionistica* (cité n. 1), p. 127^{9}, 132^{7}, 132^{36}.

28. Voir les occurrences de δοξάζω dans Politès, Ἡ μετάνοια (cité n. 3), p. 395^{21}, 397^{71}, 397^{77}, 398^{139} er dans Gill, A profession of faith (cité n. 2), p. 126 (2e et 3e paragraphes); celles de στέργω dans Politès, Ἡ μετάνοια (cité n. 3), p. 395^{8}, 395^{16}, 398^{144} et dans Gill, A profession of faith (cité n. 2), p. 125 (1re, 2e et 5e lignes); celles de φυλάττω dans Marc d'Éphèse, *Opera antiunionistica* (cité n. 1), p. 132^{7} et dans Gill, A profession of faith (cité n. 2), p. 125 (5e ligne). Voir aussi l'usage de « j'anathématise » (ἀναθεματίζω) dans Politès, Ἡ μετάνοια (cité n. 3), p. 395^{19} et Gill, A profession of faith (cité n. 2), p. 126 (2e ligne).

29. Balsamon utilise aussi le verbe « je pense » (φρονῶ) : Gill, A profession of faith (cité n. 2), p. 126 (1er et 3e paragraphes); il est d'autre part le seul à employer « je me repends » (μετανοῶ) : *ibid.*, p. 126 (7e paragraphe).

II. Justifier le refus de l'Union

Les trois textes présentent entre eux des différences de forme et de fond importantes. Ils ne sont pas d'égale longueur : le plus court, celui de Balsamon, occupe 55 lignes dans l'édition imprimée, tandis que celui de Marc d'Éphèse est deux fois plus long (l'équivalent de 120 lignes) et celui attribué à Syropoulos presque quatre fois plus long (191 lignes). Ces rapports quantitatifs donnent une première idée de la liberté formelle que revêtent ces professions de foi et de la manière dont elles peuvent être ou non développées. Examinons en premier lieu les points communs entre les trois textes.

1. L'argumentation orthodoxe

Il est possible de dégager sinon un plan précis, du moins une trame plus ou moins similaire dans les trois textes. Je commencerai donc par faire apparaître ces éléments communs. La structure des trois professions de foi peut se résumer très grossièrement dans le schéma suivant :

- revendication d'attachement au dogme pieux défini par l'Église, en particulier par les sept conciles œcuméniques ;
- en vertu de quoi l'auteur déclare que le Père est l'unique cause et principe des deux autres hypostases de la Trinité, le Fils étant engendré par le Père, et l'Esprit procédant du Père ;
- donc l'Esprit ne procède pas du Fils (ἐκ τοῦ Υἱοῦ) ;
- rejet de cette doctrine-là et refus d'être en communion avec ceux qui l'approuvent ;
- prière à Dieu.

Ces cinq points se retrouvent dans le même ordre dans les trois textes, plus ou moins développés et traités de différentes manières[30]. Il s'y ajoute ensuite des thèmes spécifiques, par exemple, dans les deux rétractations, la condamnation par l'auteur de son attitude passée et l'expression de son remords[31]. Mais il est à noter que même dans la profession de foi de Marc d'Éphèse – le seul qui n'a pas failli –, l'idée d'une chute possible est esquissée et l'aide de Dieu est invoquée pour l'éviter. Ce soutien divin est sollicité presque de la même manière que par les ex-signataires : les trois auteurs font une allusion plus ou moins directe à leur salut individuel à la toute fin de leur profession de foi[32].

La logique du rejet de l'Union est la même dans les trois textes. Leurs auteurs se réfèrent pour commencer à l'enseignement de l'Église et des conciles, de manière à placer leur discours sous les auspices de la Tradition chrétienne. Cette référence à « l'Église du Christ » est tout à fait indispensable, puisque, sans toujours le dire explicitement, les trois auteurs se séparent de l'institution ecclésiale dont ils dépendent, l'Église byzantine,

30. Les cinq parties sont très inégalement développées chez Marc d'Éphèse, *Opera antiunionistica* (cité n. 1) : p. 127^{7-9}, 127^{9}-128^{2}, 128^{2}-130^{17}, 130^{18}-134^{12} (dont la récitation intégrale du *Credo* de Nicée-Constantinople), 134^{12}-134^{19}. Elles sont plus équilibrées dans la profession de foi attribuée à Syropoulos : Politès, Ἡ μετάνοια (cité n. 3), p. 395^{3-20}, 395^{21}-397^{98}, 397^{98}-398^{129}, 398^{129}-399^{149}, 399^{149}-400^{191}. La même structure se retrouve dans le texte beaucoup plus court de Michel Balsamon : Gill, A profession of faith (cité n. 2), p. 125-126 (les deux premiers paragraphes, le troisième, le quatrième, la suite jusqu'à l'avant-dernier paragraphe inclus, et enfin le neuvième et dernier paragraphe).

31. Les quatre derniers paragraphes de la profession de foi de Balsamon *(ibid.)* sont consacrés à l'expression de son repentir; dans celle attribuée à Syropoulos, c'est toute l'invocation finale à Dieu qui est un appel à sa clémence à l'égard de la faute qu'il a commise (Politès, Ἡ μετάνοια [cité n. 3], p. 399^{149}-400^{191}).

32. Marc invoque le Paraclet (Marc d'Éphèse, *Opera antiunionistica* [cité n. 1], p. 134^{13}), Balsamon implore la pitié divine au jour du jugement (Gill, A profession of faith [cité n. 2], p. 126 : ἵνα τύχω ἐλέους ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως), et le Pseudo-Syropoulos espère avoir le sort du bon larron (Politès, Ἡ μετάνοια [cité n. 3], p. 400^{187}).

qui adhère pour sa part à l'Union par la voix de son patriarche, de son empereur et de la majorité de son clergé[33]. Ces antiunionistes opposent donc une Église abstraite et anhistorique, exempte de toute erreur dogmatique, à l'Église à laquelle ils appartiennent, ou plutôt appartenaient jusque-là. L'autorité de cette Église abstraite est la seule qu'ils peuvent produire pour refuser les conclusions d'un concile œcuménique, par définition irrécusables : ils invoquent le Symbole de la foi fixé par les conciles antérieurs (*Credo* de Nicée-Constantinople présent intégralement chez Marc)[34], ce qui leur permet d'affirmer leur fidélité d'une part aux décisions de l'Église ancienne – la seule qu'ils reconnaissent –, d'autre part au contenu dogmatique qu'elle a énoncé.

De façon tout à fait évidente, ces trois textes traitent principalement du dogme, précisément du *Filioque*. Ils réaffirment la doctrine orthodoxe concernant les rapports entre les trois personnes de la Trinité et rejettent explicitement la doctrine latine de la double procession de l'Esprit en excluant la formule « du Fils » (ἐκ τοῦ Υἱοῦ). Rien d'original ici, si ce n'est que leurs modes d'argumentation respectifs sont un peu différents comme on le verra plus loin. Mais plus que ce rappel de la pneumatologie orthodoxe, c'est l'omission de tout autre sujet qui est intéressante : aucune autre question théologique n'est évoquée dans ces textes, rien par exemple sur le purgatoire, qui était pourtant l'une des questions discutées entre Latins et Byzantins dans le cadre du concile[35]. Au-delà de la stricte théologie, rien non plus concernant les azymes, qui étaient jadis un sujet de vive controverse[36]; rien surtout sur le rôle du pape dans l'Église, ni sur l'histoire des relations entre les Églises avant et après le schisme : les enjeux ecclésiologiques liés à la séparation et à la possible réunion des Églises sont ici totalement passés sous silence. Alors que la polémique antilatine rivalise d'inventivité pour dénoncer les erreurs des Latins[37], rien de tel ici, certainement pas par hasard : ce ne sont pas les Latins qui sont condamnés en tant que peuple, mais uniquement leur doctrine erronée qui est aussi partagée par les Byzantins unionistes.

La condamnation du *Filioque* entraîne le rejet de tous ceux qui le professent. C'est de cette manière générale et abstraite que cette conséquence est formulée dans les textes : la référence aux Latins est très peu présente dans les trois textes, au point que les termes

33. Sur cette scission interne de l'Église byzantine, voir J.-L. van DIETEN, Der Streit in Byzanz um die Rezeption der Unio Florentina, *Ostkirchliche Studien* 39, 1990, p. 160-180; Π. ΓΟΥΝΑΡΙΔΗΣ [P. GOUNARIDÈS], Πολιτικὲς διαστάσεις τῆς συνόδου Φεράρας-Φλωρεντίας, *Θησαυρίσματα* 31, 2001, p. 107-129 ; T. ΚΙΟΥΣΟΠΟΥΛΟΥ [T. KIOUSOPOULOU], Ἡ κοινωνικὴ διάσταση τῆς σύγκρουσης ἀνάμεσα στοὺς ἑνωτικοὺς καὶ τοὺς ἀνθενωτικοὺς τὸν 15ᵒ αἰώνα, *Μνήμων* 23, 2001, p. 25-36; M.-H. BLANCHET, L'Église byzantine à la suite de l'Union de Florence (1439-1445) : de la contestation à la scission, *Byz. Forsch.* 29, 2007, p. 79-123.

34. Voir MARC D'ÉPHÈSE, *Opera antiunionistica* (cité n. 1), p. 131^{15}-132^{2}. Voir aussi POLITÈS, Ἡ μετάνοια (cité n. 3), p. 395^{9} : στέργω καὶ ὁμολογῶ καὶ πιστεύω καὶ τὸ ἱερὸν καὶ ἅγιον τῆς πίστεως σύμβολον. GILL, A profession of faith (cité n. 2), p. 125 : στέργω καὶ ὁμολογῶ τὸ ἅγιον σύμβολον.

35. Le purgatoire a fait l'objet des discussions conciliaires de Ferrare, entre juin et juillet 1438 : voir GILL, *Le concile de Florence* (cité n. 9), p. 111-117.

36. Sur l'importance que revêtait cette question encore aux XIᵉ-XIIᵉ siècles, voir T. KOLBABA, Byzantine perceptions of Latin religious « Errors » : themes and changes from 850 to 1350, dans *The crusades from the perspective of Byzantium and the Muslim world*, ed. by A. LAIOU and R. P. MOTTAHEDEH, Washington 2001, p. 117-143, ici p. 121-126. Marc d'Éphèse, dans son discours au pape Eugène IV au début du concile, dans les premiers jours de mai 1438, évoquait aussi la question : il enjoignait au pape de supprimer l'usage du pain azyme, qui « scandalise » les Byzantins, au profit du pain fermenté : MARC D'ÉPHÈSE, *Opera antiunionistica* (cité n. 1), p. 32^{1-9}.

37. Les listes antilatines témoignent de la variété des reproches faits aux Latins : voir T. KOLBABA, *The Byzantine lists : errors of the Latins*, Urbana Ill. 2000; M.-H. BLANCHET, Les listes antilatines à Byzance aux XIVᵉ-XVᵉ siècles, *Medioevo greco* 12, 2012, p. 11-38.

Λατῖνος et λατινικός sont même complètement absents de la profession de foi attribuée à Syropoulos. Pour ces antiunionistes, refuser toute communion avec ceux qui approuvent la doctrine du *Filioque*, considérée comme fausse, correspond à une obligation canonique[38] : cela signifie rejeter aussi bien les Latins que les Byzantins ralliés à l'Union. Le différend doctrinal implique la rupture de la communion, à la fois au sens ecclésiologique et au sens sacramentel : les tenants de la doctrine latine sont « irrecevables dans la communion » (ἀκοινώνητοι)[39]. Le lien est ainsi souligné entre une profession de foi juste et des sacrements qui conservent toute leur validité.

Le contenu commun aux trois professions de foi est donc essentiellement doctrinal : adhésion explicite et publique à la doctrine orthodoxe traditionnelle et dénonciation d'une doctrine déviante. Venons-en maintenant aux différences avec lesquelles ce message s'exprime selon les auteurs.

2. Formes et niveaux d'expression de la vérité doctrinale

L'hétérogénéité des trois professions de foi révèle en premier lieu une approche différente de la théologie, et probablement des compétences inégales dans cette matière. De ce point de vue, la profession de foi de Michel Balsamon s'oppose très clairement aux deux autres. Le grand chartophylax réaffirme en quelques phrases le dogme trinitaire et nie la double procession de l'Esprit d'une manière particulièrement peu subtile : « je confesse donc que le Saint-Esprit n'est pas du Fils, ni par le Fils, ni ne tient son existence du Fils. »[40] Il condamne ainsi en les mettant sur le même plan la formule ἐκ τοῦ Υἱοῦ, qui traduit le *Filioque* latin, et l'expression διὰ τοῦ Υἱοῦ, « par le Fils », qui figure pourtant dans les écrits de certains Pères grecs. Il est vrai que le sens précis donné à cette dernière formule dans la tradition photienne concerne le rôle du Fils dans le don de l'Esprit au monde[41], et non sa participation à la procession éternelle de l'Esprit dans le cadre des relations intratrinitaires. Balsamon nie ici seulement l'idée que l'Esprit puisse procéder du Père à travers le Fils,

38. Marc d'Éphèse cite plusieurs canons et conciles (Marc d'Éphèse, *Opera antiunionistica* [cité n. 1], p. 132-133), en particulier le huitième concile œcuménique, celui de 879-880, qui a abouti à la réhabilitation de Photios : sur ce concile, voir J. Meijer, *A successful council of union : a theological analysis of the Photian synod of 879-880*, Θεσσαλονίκη [Thessalonique] 1975. Marc se réfère à l'interprétation selon laquelle ce concile avait condamné l'addition au Symbole. Sur l'utilisation de ce texte (et aussi de la lettre apocryphe du pape Jean VIII à Photios) par les antiunionistes pour affirmer que le *Filioque* avait été condamné en concile, voir Théodore Agallianos, *Dialogue avec un moine contre les Latins (1442)*, éd. critique, trad. française et commentaire par M.-H. Blanchet (Byzantina Sorbonensia 27), Paris 2013, p. 179-182; M. Fanelli, Un'omelia inedita del patriarca Callisto I e l'uso dei testi conciliari foziani nella disputa contro i Latini alla metà del 14° secolo, *REB* 74, 2016, à paraître.

39. Le terme est présent chez Marc d'Éphèse (Marc d'Éphèse, *Opera antiunionistica* [cité n. 1], p. 133[6]) qui cite lui-même le canon 2 du synode d'Antioche : voir P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IVe-IXe s.). I, 2, Les canons des synodes particuliers*, Roma 1962, p. 105-106. L'auteur de la profession de foi attribuée à Syropoulos mentionne lui aussi explicitement la rupture de la communion avec les tenants de la doctrine de la double procession de l'Esprit : ὅθεν καὶ ἐκ τοῦ <Υἱοῦ> εἶναι τὸ Πνεῦμα οὐ λέγω οὐδὲ κοινωνήσω τοῖς τοῦτο στέργουσιν (Politès, Ἡ μετάνοια [cité n. 3], p. 398[136-137]).

40. Gill, A profession of faith (cité n. 2), p. 126 : οὔτε οὖν ἐκ τοῦ Υἱοῦ, οὔτε διὰ τοῦ Υἱοῦ ὁμολογῶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ὑπάρχειν ἔχειν ἐκ τοῦ Υἱοῦ.

41. Dans l'histoire du salut, ou économie divine, le rôle du Fils est tout à fait reconnu par les orthodoxes : le Père a sacrifié son Fils pour racheter l'humanité, et le Fils a annoncé qu'il enverrait aux hommes « l'Esprit d'auprès du Père ». C'est là une parole du Christ dans l'évangile (Jean 15,26), et, sur cette base scripturaire, aucun théologien byzantin ne conteste la participation du Fils à l'envoi de l'Esprit dans le monde. C'est le sens communément donné à l'expression διὰ τοῦ Υἱοῦ.

c'est-à-dire tenir aussi du Fils son existence en tant qu'hypostase divine. Pourtant, certains théologiens byzantins, en particulier Nicéphore Blemmydès, ont dès le XIIe siècle avancé une autre interprétation du sens de διὰ τοῦ Υἱοῦ chez les Pères grecs : tout en maintenant que le Père est le seul à être source de divinité, ils considèrent le Fils comme étant éternellement le dispensateur de l'Esprit, si bien qu'il est admissible de dire que l'Esprit procède du Père (dont il tient son existence) par le Fils ou d'auprès du Fils (car l'Esprit repose éternellement dans le Fils)[42]. Balsamon n'entre pas du tout dans ces subtilités et rejette en bloc tout ce qui pourrait s'apparenter de près ou de loin à la doctrine latine.

Sans se référer explicitement à l'interprétation proposée par Blemmydès, les deux autres professions de foi accordent une bien plus large place à la démonstration théologique. Il faut rappeler à ce propos que ce sont précisément ces deux textes qui font aussi fonction d'« avis » motivé à propos de l'Union : la présence d'une longue argumentation est peut-être surtout liée à ce contexte de rédaction, même si finalement ces avis hostiles à l'Union n'ont pas été rendus publics. Les deux auteurs commencent par rappeler les attributs de l'hypostase du Père : le Père est incréé et sans principe, il est la seule source de divinité pour les autres personnes de la Trinité, par engendrement pour le Fils et par procession pour l'Esprit. Alors que la profession de foi dite de Syropoulos expose ce point méthodiquement pour lui-même[43], Marc aborde dès ce premier paragraphe la question des relations entre les personnes de la Trinité et le problème de la participation du Fils à la procession de l'Esprit, en discutant déjà le sens de διὰ τοῦ Υἱοῦ[44]. Dans cette entrée en matière, le développement théologique paraît plus fin, plus progressif et systématique dans le texte attribué à Syropoulos que dans celui de Marc, qui introduit dès le début la contradiction et la controverse théologique. Cette première impression se confirme par la suite : un long passage est consacré dans la profession de foi du Pseudo-Syropoulos à la perfection de la Trinité, dans laquelle les trois personnes ne sont pas confondues et se distinguent par leurs attributs propres, mais sont aussi unies grâce à leur commune nature divine[45]. Ce point est absent du texte de Marc, ce qui en fait un exposé de théologie trinitaire très incomplet.

Les deux auteurs argumentent ensuite sur le sens respectif de ἐκ et διά et sur le fait que les deux prépositions n'ont pas une égale signification (ἰσοδυναμεῖ)[46]. Ils s'opposent ici à la théologie latine et adoptent tous deux le ton de la controverse : ce changement de registre est beaucoup plus perceptible dans le texte du Pseudo-Syropoulos, qui passe nettement de l'affirmation des principes de la foi orthodoxe à la condamnation de la doctrine du *Filioque*. Le fond de leur argumentation est identique : dans les écrits des Pères grecs, la préposition διά n'exprime en aucun cas la causalité, elle est à comprendre comme un synonyme de μετά ou σύν, qui signifient « avec », puisque le Fils participe « avec » le Père à « transmettre » (μεταδιδόσθαι) ou à « faire connaître » (γνωρίζεσθαι) l'Esprit[47]. Διά ne

42. Sur cette élaboration théologique, voir notamment l'introduction à la doctrine théologique de Blemmydès par M. Stavrou dans NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Œuvres théologiques. 1*, introd., texte critique, trad. et notes par M. STAVROU (SC 517), Paris 2007, p. 101-118.

43. POLITÈS, Ἡ μετάνοια (cité n. 3), p. 395^{21}-396^{34}.

44. L'exposé trinitaire de Marc d'Éphèse est extrêmement court : MARC D'ÉPHÈSE, *Opera antiunionistica* (cité n. 1), p. 127^{9-13}; la suite consiste aussitôt à contredire la doctrine latine, la référence à l'expression διὰ τοῦ Υἱοῦ intervenant dès la p. 128^{3}.

45. POLITÈS, Ἡ μετάνοια (cité n. 3), p. 397^{71-98}.

46. Le terme est employé par MARC D'ÉPHÈSE, *Opera antiunionistica* (cité n. 1), p. 129^{17}, et par l'autre auteur : POLITÈS, Ἡ μετάνοια (cité n. 3), p. 397^{103}.

47. POLITÈS, Ἡ μετάνοια (cité n. 3), p. $398^{117-120}$: εἰ γοῦν εὕρηταί που τὸ ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα ἐκπορεύεσθαι, τοῦτο νοεῖσθαι συνάγεται ὡς ἐκ Πατρὸς ἐκπορευόμενον δι' Υἱοῦ φανεροῦσθαι ἢ ἐκλάμπειν ἢ μεταδίδοσθαι

peut donc être tenu pour un équivalent de la préposition ἐκ, qui exprime la provenance, l'origine, la cause : cette conclusion contredit la thèse de l'équivalence de sens entre les deux prépositions, qui était précisément le point soumis au vote de la délégation grecque au début de juin 1439[48]. Les auteurs des trois professions de foi affirment donc que le Fils ne peut participer à la procession de l'Esprit, car il serait alors une seconde cause (ou source) de divinité : on retrouve là l'argumentation classique des Byzantins contre le *Filioque* depuis Photios[49].

Le caractère traditionnel de cette démonstration est d'autant plus accentué qu'elle s'accompagne chez Marc et dans le texte attribué à Syropoulos de très nombreuses citations des Pères, énumérées les unes après les autres pour appuyer les arguments qui ont été avancés auparavant. Le recours à l'autorité des Pères est une caractéristique de la théologie byzantine, par opposition à la méthode déductive développée à la fin du Moyen-Âge par les scolastiques latins. Citer les Pères est donc une autre façon pour ces auteurs de montrer leur entière appartenance à la tradition orthodoxe. Il est intéressant de comparer l'ensemble des références patristiques données par l'un et l'autre sur cette question trinitaire.

Profession de foi de Marc d'Éphèse	Profession de foi dire de Syropoulos
128^{18-20} : PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, hrsg. von B. R. SUCHLA, Berlin 1990, II, 5, p. 128^{11-12} (*CPG* 6602)	396^{39} : PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, hrsg. von B. R. SUCHLA, Berlin 1990, II, 5, p. 128^{11-12} (*CPG* 6602)
	396^{41-42} : *ibid.*, II, 7, p. 132^{1-2}
	396^{43-45} : *ibid.*, I, 2, p. 110^{3-4}
128^{21-22} : PSEUDO-ATHANASE, *Contra Sabellianos*, PG 28, col. 97C (*CPG* 3674)	396^{45-46} : PSEUDO-ATHANASE, *Contra Sabellianos*, PG 28, col. 97C (*CPG* 3674)
128^{23-24} : GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 32-37*, introd., texte crit. et notes par C. MORESCHINI, trad. par P. GALLAY (SC 318), Paris 1985, *Orat.* 34, 10, p. 216^{13-14} (*CPG* 3010.34)	396^{46-47} : GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 32-37*, introd., texte crit. et notes par C. MORESCHINI, trad. par P. GALLAY (SC 318), Paris 1985, *Orat.* 34, 10, p. 216^{13-14} (*CPG* 3010.34)
	396^{47-48} : GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 20-23*, introd., texre critique, rrad. et notes par J. MOSSAY avec la collab. de G. LAFONTAINE (SC 270), Paris 1980, *Orat.* 20, 7, p. 70^{1-2}(*CPG* 3010.20)
	396^{48-49} : GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 27-31 (discours théologiques)*, introd., texte critique et notes par P. GALLAY avec la collab. de M. JOURJON (SC 250), Paris 1978, *Orat.* 31, 14, p. 302^{2-3} (*CPG* 3010.31)
	396^{49-51} : SAINT BASILE, *Lettres*, texte établi et trad. par Y. COURTONNE, Paris 1957, I, *À son frère Grégoire, Lettre* 38, 4, p. 85^{25-29} (*CPG* 2900.038)
	396^{51-52} : BASILE DE CÉSARÉE, *Contra Sabellianos et Arium et anomaeos*, PG 31, col. 609B (*CPG* 3674)

ἡτὸ μετ' αὐτοῦ καὶ σὺν αὐτῷ γνωρίζεσθαι. On retrouve précisément ici une trace de l'influence de Blemmydès, et après lui de Grégoire de Chypre. Mais accepter que le Fils puisse jouer un rôle dans la manifestation éternelle de l'Esprit ne veut pas dire accepter que l'Esprit tienne son être du Fils.

48. Voir *supra* n. 9. Le vote portait précisément sur l'équivalence de sens entre le « ex » des Pères latins et le διά des Pères grecs : l'accepter signifiait reconnaître le consensus des Pères et par conséquent la validité de la doctrine du *Filioque*.

49. Voir notamment T. KOLBABA, *Inventing Latin heretics : Byzantines and the Filioque in the ninth century*, Kalamazoo 2008 ; A. E. SIECIENSKI, *The Filioque : history of a doctrinal controversy*, Oxford 2010, p. 100-104.

Profession de foi de Marc d'Éphèse	Profession de foi dite de Syropoulos
	396[53-54] : Grégoire de Nysse, *Ad Graecos ex communibus notionibus*, dans *Gregorii Nysseni opera dogmatica minora. 3, Opera dogmatica minora. 1*, ed. cur. F. Mueller, Leiden 1958, p. 25[4-6] (*CPG* 3138)
	396[54-55] : Grégoire de Nysse, *Contre Eunome I. 147-691*, texte grec de W. Jaeger, trad., notes et index par R. Winling (SC 524), Paris 2010, 378, p. 162[143-144] (*CPG* 3135)
	396[55-56] : *ibid.*, 533, p. 260[39-40]
	396[56-58] : *ibid.*, 280, p. 94[74-76]
128[25-26] : Maxime le Confesseur, *Ad Marinum Cypri*, PG 91, col. 136A (*CPG* 7697.10)	396[58-60] : Maxime le Confesseur, *Ad Marinum Cypri*, PG 91, col. 136A (*CPG* 7697.10)
128[26-27] : *Die Schriften des Johannes von Damaskos. 2, Expositio fidei*, besorgt von B. Kotter, Berlin 1973, I, 12b, p. 36[56-57] (*CPG* 8043)	396[60-61] : *Die Schriften des Johannes von Damaskos. 2, Expositio fidei*, besorgt von B. Kotter, Berlin 1973, I, 12b, p. 36[56-57] (*CPG* 8043)
128[27-28] : *ibid.*, I, 8, p. 30[287]	
128[28-30] : *ibid.*, I, 12b, p. 36[49-50]	396[61-62] : *ibid.*, I, 12b, p. 36[49-50]
	396[63-64] : Augustin, *Αὐγουστίνου* Περὶ Τριάδος, 2 (cité n. 56), XV, 26, 47, p. 981[117]
	396[64-66] : *ibid.*, XV, 26, 47, p. 981[113-117]
	396[67] : Jérôme (?)
	396[68-70] : Damase, *À Paulin d'Antioche* (cité n. 55), V, 11, 9, p. 386[64-66]
128[33]-129[2] : *Die Schriften des Johannes von Damaskos. 2, Expositio fidei*, besorgt von B. Kotter, Berlin 1973, I, 8, p. 30[289]-31[292] (*CPG* 8043)	397[106-108] : *Die Schriften des Johannes von Damaskos. 2, Expositio fidei*, besorgt von B. Kotter, Berlin 1973, I, 8, p. 30[289]-31[292] (*CPG* 8043)
129[3-5] : *ibid.*, I, 12b, p. 36[56-57]	397[108]-398[109] : *ibid.*, I, 12b, p. 36[56-57]
129[6-9] : Jean Damascène, *Epistola de Hymno trisagio*, dans *Die Schriften des Johannes von Damaskos. 4, Liber de haeresibus; Opera polemica*, besorgt von B. Kotter, Berlin 1981, 28, p. 332[41-42] (*CPG* 8049)	398[110] : Jean Damascène, *Epistola de Hymno trisagio*, dans *Die Schriften des Johannes von Damaskos. 4, Liber de haeresibus; Opera polemica*, besorgt von B. Kotter, Berlin 1981, 28, p. 332[41-42] (*CPG* 8049)
129[10-14] : Jean Damascène, *Oratio in Sabbatum sanctum*, dans *Die Schriften des Johannes von Damaskos. 5, Opera homiletica et hagiographica*, besorgt von B. Kotter, Berlin 1988, 4, p. 124[21-23] (*CPG* 8059)	398[111-113] : Jean Damascène, *Oratio in Sabbatum sanctum*, dans *Die Schriften des Johannes von Damaskos. 5, Opera homiletica et hagiographica*, besorgt von B. Kotter, Berlin 1988, 4, p. 124[21-23] (*CPG* 8059)
129[27-31] : Saint Basile, *Lettres*, texte établi et trad. par Y. Courtonne, Paris 1957, I, *À son frère Grégoire, Lettre* 38, 4, p. 85[27-29] (*CPG* 2900.038)	398[121-123] : Saint Basile, *Lettres*, texte établi et trad. par Y. Courtonne, Paris 1957, I, *À son frère Grégoire, Lettre* 38, 4, p. 85[28-31] (*CPG* 2900.038)
	398[123-126] : Grégoire de Nysse, *Contre Eunome. 1, 147-691*, texte grec de W. Jaeger, trad., notes et index par R. Winling (SC 524), Paris 2010, 378, p. 162[138-142] (*CPG* 3135)

On voit que toutes les citations données par Marc, à une exception près qui n'en est pas vraiment une[50], se retrouvent dans le texte attribué à Syropoulos, et, qui plus est, dans le même ordre[51]. On pourrait être tenté d'en déduire que l'auteur de cette dernière profession de foi avait eu connaissance de celle de Marc, ou l'inverse; toutefois, seules les citations sont identiques dans les deux textes, on ne peut repérer aucun autre emprunt de l'un à l'autre. Il faut donc plutôt supposer une source commune à laquelle les deux auteurs auraient puisé. Or on sait que des florilèges antilatins circulaient parmi les théologiens byzantins, particulièrement durant le concile de Florence[52]. Marc d'Éphèse est lui-même l'auteur d'un florilège contre le *Filioque*, composé avant ou pendant le concile, où se retrouvent une partie des citations qu'il utilise dans sa profession de foi, mais une partie seulement[53]. On a donc sans doute dans ces deux professions de foi la trace de l'utilisation d'un même florilège qui n'est pas celui de Marc; à partir de cette source commune, soit Marc a opéré un choix sélectif de citations, soit l'auteur de la confession attribuée à Syropoulos en a ajouté de son propre crû. Il faut noter que beaucoup de ces citations se retrouvent aussi dans les traités de polémique antilatine du XVe siècle[54] : la plupart de ces références constituent des autorités rebattues en matière de pneumatologie.

Une particularité attire pourtant l'attention parmi les citations de la profession de foi attribuée à Syropoulos, la référence à des Pères latins. La démarche consistant à citer des Pères latins à l'appui de la doctrine byzantine procède sans doute de la volonté d'illustrer l'accord de tous les Pères à propos du dogme trinitaire : le *consensus patrum* était en effet un argument important avancé par les deux parties durant le concile. Les œuvres citées ici sont le *De Trinitate* d'Augustin, un texte de Jérôme et une lettre du pape Damase. Ce dernier écrit était disponible en grec : la confession de foi ou *Tomos* de Damase, envoyée

50. Il s'agit d'une citation de JEAN DAMASCÈNE, *Expositio fidei*, I, 8, p. 30^{287}, qui est donnée par Marc en 128^{27-28} : on ne retrouve certes pas la même phrase dans le texte attribué à Syropoulos, mais là comme dans le texte de Marc, un autre extrait du même passage de la même œuvre est cité (en 128^{33}-129^{2} chez Marc et en $397^{106-108}$ dans le texte attribué à Syropoulos). Il s'agit donc d'une phrase relevée par Marc seul, mais tirée d'un passage cité par les deux textes. Cette remarque sur l'identité des références données par les deux auteurs ne concerne que les citations patristiques sur la question du *Filioque* : en matière de références canoniques, Marc n'utilise pas les mêmes citations que le Pseudo-Syropoulos, il est notamment le seul à faire mention du 8e concile œcuménique : voir *supra* n. 38 et 39.

51. Non seulement les citations sont dans le même ordre, mais elles sont la plupart du temps exactement identiques, les phrases étant coupées au même endroit.

52. Sur les florilèges utilisés lors du concile de Florence, voir B. MEUNIER, Cyrille d'Alexandrie au concile de Florence, *Annuarium historiae conciliorum* 21, 1989, p. 147-174; A. ALEXAKIS, The Greek patristic *Testimonia* presented at the Council of Florence (1439) in support of the *Filioque* reconsidered, *REB* 58, 2000, p. 149-165.

53. Voir *Testimonia a Marco Ephesio collecta, quibus probatur, ut ait, Spiritum Sanctum e solo Patre procedere*, dans MARC D'ÉPHÈSE, *Opera antiunionistica* (cité n. 1), p. 34-59 : la première citation, tirée du Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, II, 5, correspond au *Testimonium* 23 (avec des variantes textuelles) ; la deuxième tirée du Pseudo-Athanase ne figure pas dans le florilège de Marc; la troisième, tirée de Grégoire de Nazianze, *Orat.* 34, 10, correspond au *Testimonium* 60; la quatrième, tirée de Maxime, ne figure pas dans le florilège de Marc, pas plus que la cinquième, tirée de Jean Damascène; la sixième et la huitième, tirées de Jean Damascène, *Expositio fidei*, I, 8, correspondent au *Testimonium* 111 ; la septième citation, elle aussi tirée de Jean Damascène, ne figure pas; la neuvième, tirée de Jean Damascène, *Expositio fidei*, I, 12b, correspond au *Testimonium* 113 (avec des variantes textuelles) ; la dixième, tirée de Jean Damascène, *Epistola de Hymno trisagio*, 28, correspond au *Testimonium* 115; la onzième, tirée de Jean Damascène, *Oratio in Sabbatum sanctum*, 4, correspond aux *Testimonia* 116 et 121 ; la douzième, tirée de la lettre 38 de Basile, correspond au *Testimonium* 36 (avec des variantes textuelles). Il y a donc 4 des 12 citations de Marc qui sont absentes de son propre florilège.

54. Voir par exemple THÉODORE AGALLIANOS, *Dialogue avec un moine* (cité n. 38), p. 90-91.

ensuite par lettre à l'évêque Paulin d'Antioche dans les années 380, figure dans sa version grecque dans l'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret de Cyr[55]. D'autre part le *De Trinitate* d'Augustin avait été traduit en grec par Maxime Planude à la fin du XIII[e] siècle, sans doute avant 1281[56], en sorte que l'auteur de la profession de foi pouvait avoir accès à ces deux textes sans connaître le latin. Une recherche ultérieure permettra peut-être de savoir s'il en était de même de l'extrait cité de Jérôme, pour l'instant non identifié.

Pourtant, il n'est pas du tout sûr que l'auteur de la profession de foi attribuée à Syropoulos se soit servi de la traduction de Planude pour sa citation d'Augustin, car son texte diffère nettement de la traduction planudéenne, du moins dans l'édition critique dont on dispose et qui ne donne pas en apparat de telles variantes[57]. Le passage cité d'Augustin va dans le sens de la thèse de la procession de l'Esprit du Père seul, mais tout simplement parce que le texte est falsifié : à la fin de la citation, l'auteur de la profession de foi remplace ἀρχικῶς πρόεισιν (« provient comme d'un principe ») par κυρίως ἐκπορεύεται (« procède proprement »), et surtout il supprime κοινῶς ἐξ ἀμφοῖν (« des deux ensemble »). À partir d'une phrase qui signifiait en grec – comme aussi en latin, car la traduction de Planude était fidèle : « le Fils a été engendré du Père, et le Saint-Esprit provient du Père comme d'un principe, et, sans aucun intervalle de temps, des deux ensemble », l'auteur de la profession de foi a fabriqué l'affirmation : « le Saint-Esprit procède proprement du Père ». Il est impossible de savoir si le Pseudo-Syropoulos est lui-même responsable de cette manipulation du texte, ou s'il a pu trouver dans un florilège une telle citation déformée d'Augustin. Quoi qu'il en soit, la manœuvre est grossière et ne pouvait être réalisée que dans des cercles antiunionistes.

La question de l'authenticité des textes patristiques s'était révélée cruciale pour les deux parties durant le concile. Pour cette raison, les écrits patristiques latins et grecs qui allaient à l'encontre de la tradition orthodoxe avaient été rejetés comme faux par les représentants byzantins à Florence, et ils sont à nouveau déclarés tels par les deux auteurs des professions de foi[58] – encore une fois, cet argument n'est pas donné par Balsamon. Marc d'Éphèse comme le Pseudo-Syropoulos s'indignent qu'une version du *Credo* contenant le *Filioque*, soi-disant tirée des actes du septième concile, ait été produite et lue publiquement par les

55. À Paulin d'Antioche accusé de sabellianisme, le pape Damase avait envoyé sa profession de foi entre 377/378 et 382 : DAMASE, *À Paulin d'Antioche*, dans THÉODORET DE CYR, *Histoire ecclésiastique. 2, Livres III-V*, texte grec de L. PARMENTIER et G. C. HANSEN, trad. P. CANIVET (SC 530), Paris 2009, p. 382-391. La tradition manuscrite de l'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret de Cyr était abondante à Byzance, et ce texte était donc facilement accessible : voir THÉODORET DE CYR, *Histoire ecclésiastique. 1, Livres I-II*, texte grec de L. PARMENTIER et G. C. HANSEN, trad. P. CANIVET (SC 501), Paris 2006, p. 94-95 (les quatorze manuscrits cités datent du X[e] au XV[e] siècle).

56. AUGUSTIN, *Αὐγουστίνου* Περὶ Τριάδος βιβλία πεντεκαίδεκα *ἅπερ ἐκ τῆς Λατίνων διαλέκτου εἰς τὴν Ἑλλάδα μετήνεγκε Μάξιμος ὁ Πλανούδης*, εισαγωγή, ελληνικό και λατινικό κείμενο, γλωσσάριο, editio princeps Μ. ΠΑΠΑΘΩΜΟΠΟΥΛΟΣ [M. PAPATHOMOPOULOS], I. ΤΣΑΒΑΡΗ [I. TSABARÈ], G. RIGOTTI, Αθήνα [Athènes] 1995, voir en particulier l'introduction p. LIV.

57. Voir POLITÈS, Ἡ μετάνοια (cité n. 3), p. 396[64-66] : ὁ Πατὴρ μόνος οὐκ ἔστιν ἐξ ἄλλου, διὰ τοῦτο μόνος προσαγορεύεται ἀγέννητος, ὁ δὲ Υἱὸς ἐκ τοῦ Πατρὸς γεγέννηται καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς κυρίως ἐκπορεύεται. Voir d'autre part AUGUSTIN, *Αὐγουστίνου* Περὶ Τριάδος (cité n. 56), p. 981[113-117] : ὁ Πατὴρ γὰρ **μόνος οὐκ ἔστιν ἐξ ἑτέρου καὶ διὰ τοῦτο μόνος ἀγέννητος προσηγόρευται, οὔκουν ἐν ταῖς Γραφαῖς ἀλλ' ἐν τῇ συνηθείᾳ τῶν διαλεγομένων καὶ περὶ τηλικούτου πράγματος λόγον ὁποῖον ἂν δύναιντο προφερόντων.** Ὁ δὲ Υἱὸς ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐγεννήθη, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς **ἀρχικῶς, καὶ αὐτοῦ δίχα τινὸς διαστήματος χρόνου <διδόντος>, κοινῶς ἐξ ἀμφοῖν πρόεισιν** (je souligne en gras les suppressions et modifications effectuées par le Pseudo-Syropoulos dans la citation d'Augustin).

58. POLITÈS, Ἡ μετάνοια (cité n. 3), p. 398[132-134] ; MARC D'ÉPHÈSE, *Opera antiunionistica* (cité n. 1), p. 130[18-24].

Latins[59] : selon les deux auteurs, elle ne peut qu'avoir été falsifiée. De même, les porte-parole des Latins au concile ont tiré argument en leur faveur de certains passages des Pères grecs, en particulier d'un extrait du *Contre Eunome* de Basile de Césarée : confrontés à la défense de la doctrine du *Filioque* dans un écrit patristique grec, les Byzantins ont affirmé que les manuscrits apportés par les Latins avaient été corrompus et que le texte de Basile n'était pas celui-là[60]. On ne trouve pas de mention explicite de cette affaire dans ces professions de foi, mais la question de la falsification des textes est mentionnée, et les deux auteurs présentent sur ce point comme sur les autres une position similaire.

J'ai surtout insisté dans cette partie sur les différences de traitement d'un même sujet, le rejet du *Filioque*. Si l'on abandonne maintenant le contenu théologique des textes pour examiner les formes que revêt l'engagement personnel de chacun des auteurs, on trouvera plus de convergences entre le texte attribué à Syropoulos et celui de Balsamon, puisqu'ils consacrent tous deux la fin de leur profession de foi à leur rétractation. Celle-ci est totale et pleine d'humilité chez Balsamon, mais à nouveau très brève : il avoue s'être fourvoyé à Florence et s'en repend « devant Dieu », dont il implore le pardon. Son erreur consiste à avoir « foulé aux pieds [sa] conscience et la crainte de Dieu » en cédant aux pressions qui se sont exercées sur lui, au lieu de résister en martyr pour sa foi[61]. Il rejette donc tout ce que contient le décret florentin et l'anathématise. On ne trouve pas mention de l'anathème dans la profession de foi dite de Syropoulos, mais le même désaveu de tout ce qui est écrit dans le décret d'Union[62]. L'auteur a plus tendance à justifier son attitude à la fin du concile, insistant plutôt sur la contrainte qu'il a subie que sur sa propre responsabilité. Mais lui aussi supplie Dieu dans une longue prière de lui accorder sa miséricorde. Là encore, les textes présentent un contenu proche, même si l'expression est très personnelle.

La nature des trois textes autorise certes des variations, mais à l'intérieur d'un cadre rédactionnel qui suppose des passages obligés, comme en témoigne la récurrence d'un vocabulaire commun pour exprimer l'adhésion à l'orthodoxie et le rejet de la doctrine adverse. L'une des différences les plus remarquables entre ces trois professions de foi tient à l'usage qu'elles font ou non de citations d'écrits patristiques : Balsamon n'y recourt pas du tout, peut-être par méconnaissance de la théologie; Marc d'Éphèse et le Pseudo-Syropoulos utilisent des références identiques, tirées probablement d'une même source, laquelle n'est pourtant pas le florilège patristique contre le *Filioque* composé par Marc à l'époque du concile. L'accumulation des références est non seulement plus poussée, mais aussi beaucoup plus originale chez le Pseudo-Syropoulos : il inclut dans sa démonstration des citations latines, dont un passage d'Augustin qu'il travestit pour lui faire dire exactement le contraire du texte original. Cet usage des autorités comme d'une provision d'armes (ou panoplie,

59. Politès, Ἡ μετάνοια (cité n. 3), p. 398[135-136]; Marc d'Éphèse, *Opera antiunionistica* (cité n. 1), p. 130[25-29]. Sur cet épisode, voir Gill, *Le concile de Florence* (cité n. 9), p. 138.

60. Voir Alexakis, The Greek patristic *Testimonia* (cité n. 52), p. 149-165 : A. Alexakis a fait l'analyse de ces discussions conciliaires à propos du *Contre Eunome* de Basile de Césarée. Lorsqu'un passage de cette œuvre est invoqué par les représentants latins, Marc d'Éphèse en conteste d'emblée l'authenticité et considère qu'il s'agit d'une interpolation. Plusieurs manuscrits de ce traité sont alors apportés et confrontés en séance conciliaire, et il s'avère que les plus anciens contiennent ce passage, tandis que certains plus récents ne l'ont pas. On sait pourtant maintenant qu'il s'agissait effectivement d'une interpolation, mais elle datait du VII[e] siècle et n'était pas due à la malhonnêteté des Latins.

61. Gill, A profession of faith (cité n. 2), p. 126, 4[e] paragraphe.

62. Les formulations des deux auteurs sont proches : ils utilisent le même balancement rhétorique pour affirmer d'une part leur attachement à tout ce que professe l'Église orthodoxe, et rejeter d'autre part le concile de Florence et son décret : *ibid.*, p. 125-126 et Politès, Ἡ μετάνοια (cité n. 3), p. 398[144]-399[149].

selon le titre souvent attribué à Byzance à des traités antilatins[63]) n'est pas propre à ces professions de foi antiunionistes, mais il reflète la pratique de la discussion théologique entre Byzantins et Latins telle qu'elle s'est exercée aussi durant tout le concile.

Que peut apporter finalement à la compréhension des enjeux de l'Union l'analyse de ces professions de foi antiunionistes? On l'a vu, ces textes, qui ont vocation à être lus publiquement, manifestent la résistance d'un individu s'exprimant en son nom propre contre l'ensemble de l'institution ecclésiale réunie en concile. Le rapport de forces est évidemment disproportionné, et le seul argument susceptible d'être invoqué par l'opposant à l'Union réside dans la défense de sa foi, de sa conviction religieuse. Chacun des trois auteurs exprime sa position à sa manière : ces professions de foi ne suivent pas un modèle préétabli ou un formulaire. Il semble au contraire qu'une certaine liberté d'expression préside à leur rédaction. On serait même tenté d'y voir une illustration de la παρρησία, cette « liberté de ton » présentée dans toute la littérature religieuse byzantine comme la vertu suprême du chrétien face au représentant d'un pouvoir, quel qu'il soit, qui cherche à lui faire renier sa foi. Les trois auteurs affirment dans ces professions de foi une imprescriptible liberté de conscience contre toutes les autorités susceptibles de vouloir faire pression sur eux – le pouvoir politique en la personne de l'empereur, et l'Église, incarnée au moins autant par le patriarche que par le synode des métropolites. Face à la puissance coordonnée de tous ces représentants du pouvoir, les antiunionistes se réfèrent subjectivement à leur foi orthodoxe, telle qu'elle a été définie non par l'Église byzantine devenue unioniste, mais par l'Église des origines et des premiers conciles, une Église idéale et véritable qu'ils ne sauraient trahir.

S'il semble possible de considérer ces textes comme une bonne illustration de la forme que pouvait prendre dans la Byzance tardive la résistance à la politique impériale en matière religieuse, que peut-on conclure de ce qui anime les antiunionistes d'après ces trois professions de foi? Ces textes se concentrent sur une seule question, celle du *Filioque*. Pour les trois auteurs concernés, la préoccupation doctrinale est bien ce qui justifie la rupture non seulement avec l'Église latine, mais aussi avec leur propre Église. En soi, la double procession de l'Esprit leur apparaît comme une affirmation fausse et dangereuse, contraire à la vérité de la foi; or si leur foi est faussée, leur rapport personnel à Dieu l'est aussi, et leur propre salut est compromis. Il est frappant de constater que, dans ces textes, le rejet de l'Union de Florence se fonde uniquement sur le refus du *Filioque* : ces écrits antiunionistes ne mettent pas en cause la papauté, ne critiquent pas l'Église latine, ne sont nullement antilatins; ils sont même presque aux antipodes de la polémique antilatine, dans la mesure où ils n'incriminent pas directement les Latins et ne jouent pas sur l'accumulation des griefs. Ce dernier point ne laisse pas d'être étonnant si l'on confronte ces professions de foi avec l'ensemble de la littérature polémique du temps. Si ces textes sont exemplaires de la liberté d'expression à Byzance, il se peut alors qu'ils témoignent aussi des limites de cette liberté, et peut-être des effets d'une certaine autocensure de la part de ces antiunionistes. Serait-il possible que nos trois auteurs insistent autant sur le différend doctrinal afin de masquer un antilatinisme qu'ils ne seraient pas autorisés à exprimer publiquement?

63. Le premier traité de ce type est la *Panoplie dogmatique* d'Euthyme Zigabènos : voir PG 130. À propos du titre de l'œuvre, voir A. Rigo, La « Panoplie dogmatique » d'Euthyme Zigabène : les Pères de l'Église, l'empereur et les hérésies du présent, dans *Byzantine theologians : the systematization of their own doctrine and their perception of foreign doctrines : XIX*[th] *Annual Conference of Saint Tikhon's Oxford University, Moscow, Russia, 10 October, 2008*, ed. by A. Rigo, P. Ermilov, Roma 2009, p. 19-32, ici p. 24.

CONFESSER L'UNION : LES PROFESSIONS DE FOI DES ÉVÊQUES UNIATES RUTHÈNES (XVIe-XVIIe SIÈCLE)

Laurent TATARENKO

Pour celui qui chercherait à symboliser à travers un seul document la vie des Églises chrétiennes des XVIe et XVIIe siècles, les professions de foi s'imposeraient incontestablement comme l'une des références incontournables. À l'époque perçue généralement comme le « temps des confessions », ces textes inondent à la fois les différents écrits polémiques, produits par la plume des controversistes catholiques, protestants ou orthodoxes, et les archives ecclésiastiques, alimentées par la bureaucratie croissante des institutions religieuses. Pourtant, au-delà du simple constat quantitatif, l'analyse de cette source semble se heurter rapidement à un formalisme figé qui a priori ne dit presque rien de la posture des déclarants, si ce n'est qu'il témoigne de leur adhésion plus ou moins consciente à une norme ecclésiologique préétablie et exprimée dans un langage standardisé. L'une des meilleures illustrations en est fournie par la formule de la « profession de foi tridentine », imposée à partir de Pie IV à tout clerc pourvu d'une charge d'âmes ou d'un bénéfice ecclésiastique, qui adopta rapidement la forme d'un imprimé dont les seuls espaces laissés vierges étaient réservés au nom et à la signature de l'individu concerné[1]. En somme, le besoin de déclarer sa foi face à la concurrence confessionnelle s'accompagna d'une uniformisation de plus en plus rigide de la formule, pour parer à tout risque d'hétérodoxie et éviter le scandale[2].

Si les textes des professions de foi se développent par nature autour d'un imposant échafaudage dogmatique, il n'est en rien surprenant qu'ils constituent surtout un témoignage éminent des évolutions institutionnelles de l'Église. Limitée à sa fonction « administrative » et circonscrite aux cadres internes du clergé, cette documentation offre

1. Le texte figure dans la bulle du 13 novembre 1564 *Iniunctum nobis* : *Bullarum privilegiorum ac diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio. 4, 2, A Pio IV usque ad annum secundum Pii V, scilicet ab anno 1559 ad 1567*, opera et studio C. COCQUELINES, Romae 1745, n° 103, p. 204-205. Pour les prêtres, elle devait être prononcée devant l'ordinaire du lieu ou de son délégué. Les évêques devaient la déposer devant le délégué du Saint-Siège – souvent le nonce – chargé du territoire dont relevait leur diocèse. Ces documents constituaient notamment l'une des pièces annexes des procès consistoriaux censés examiner les candidats aux charges épiscopales. Ils sont principalement conservés aux Archives du Vatican : *ASV, Arch. Consist., Processus consist.*

2. P. PRODI, *Il sacramento del potere : il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992, p. 313-320.

L'Union à l'épreuve du formulaire, éd. M.-H. BLANCHET et F. GABRIEL
(Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 51), Paris 2016

en effet une source de premier plan pour saisir de manière fine les processus en jeu sur les marges juridictionnelles des Églises, où les institutions du clergé étaient amenées à définir leurs rapports avec leur hiérarchie, mais aussi à tenir compte d'un contexte politique et social singulier, fondé sur la coexistence des diverses communautés. Dans un article de 1963, Mykhajlo Vavryk montra à travers l'exemple des professions de foi prononcées par les évêques ruthènes aux XVe-XVIe siècles à quel point les formulaires usités dans la métropole de Kiev, malgré d'incontestables héritages communs, avaient fini par se distinguer aussi bien des modèles byzantins (et de leurs adaptations bulgares) que des textes moscovites de la même période[3].

L'Union de Brest, et la reconnaissance de l'obédience romaine par la majorité de l'épiscopat ruthène en 1596, posa ces mêmes questions avec une nouvelle acuité puisqu'au problème du rapport institutionnel s'ajouta celui de la compatibilité des normes et de leurs expressions dans chacune des deux traditions. Comment cette nouvelle appartenance et donc le retour à la communion entre les orthodoxes kiéviens et Rome furent-ils exprimés dans les professions de foi des hiérarques locaux, chargés d'« introduire » l'Union dans leurs diocèses ? Ces proclamations solennelles laissaient-elles une place à une négociation entre les traditions de rite grec et latin ou le « temps des confessions » rendait-il obsolètes les démarches unionistes, à travers des lexiques de plus en plus exclusifs?

I. La foi et les échelles du pouvoir

Les nouveautés introduites par le concile de Trente dans les procédures de l'Église latine amenèrent le clergé orthodoxe ruthène à faire face à des modèles qui rappelaient, du moins dans la forme, ses propres usages. En particulier, la fusion en un texte unique de la profession de foi au sens propre avec le serment d'obéissance au pape, présentée souvent comme l'un des signes de la confessionnalisation, existait déjà dans les formulaires épiscopaux de la métropole de Kiev, qui imposaient aux nouveaux hiérarques de promettre obéissance et fidélité à leur métropolite pour tous les actes relatifs à leur charge ecclésiastique. Cette formalisation précoce à l'intérieur d'une institution qui ne possédait qu'un contrôle assez lâche sur le territoire soumis à sa juridiction et qui ne pouvait aucunement comparer son autorité à celle du pontife romain n'a pourtant rien d'étonnant. À des échelles différentes, les métropolites de Kiev, comme plus tard la Curie romaine, durent réagir à l'érosion

3. M. Баврик [M. Vavryk], До історії епископської присяги в XV-XVI вв., *Analecta Ordinis S. Basilii Magni* 4 [10]/1-2, 1963, p. 363-390. Les rédactions moscovites et ruthènes insistaient bien plus longuement que leur modèle byzantin sur les liens qui reliaient les hiérarques diocésains au métropolite. De même, les tensions nées de la création d'une métropole « lituanienne » de Kiev face à Moscou et les événements liés au concile de Florence entraînèrent des usages différenrs de la référence à Constantinople. Alors qu'au début du XVe siècle les formulaires moscovites énonçaient explicitement que le métropolite devait avoir été confirmé par le patriarche grec, pour saper la légitimité des métropolites lituaniens, après 1448 ce passage fut remplacé par une phrase qui imposait au futur évêque de ne reconnaître qu'un métropolite qui aurait été choisi parmi les « véritables orthodoxes ». À leur tour, les textes de rédaction ruthène passaient sous silence tout rattachement du métropolite local à l'autorité patriarcale. Les différences reflétaient également les usages sociaux propres à chaque région puisque les professions de foi ruthènes ne comportaient pas l'interdiction des mariages avec les Latins, à l'inverse des formulaires moscovites. Enfin, le modèle ruthène comprenait un long paragraphe qui jetait l'anathème sur les divers hérésiarques du XIIe siècle, qui avait déjà été inséré dans les professions de foi des patriarches byzantins de la fin du XIVe siècle (*ibid.*, p. 364-365). Vavryk reprend et corrige ici certaines analyses faites par Anton Petruševyč dans une série d'articles réunis dans : A. C. Петрушевичъ [A. S. Petruševyč], *Архіератиконъ Кіевской митрополіи съ половины XIV столѣтія, по списку съ конца XVI столѣтія*, Львів [L'viv] 1901.

de leur pouvoir à la suite de phénomènes qui mêlaient étroitement l'expression des divergences religieuses et les tensions entre les entités politiques locales. Avant même les défis lancés par la Réforme, le face-à-face avec les structures latines et, plus encore, le partage de l'ancienne métropole kiévienne entre la Moscovie, la grande-principauté de Lituanie et le royaume de Pologne confronta le clergé ruthène au problème des loyautés juridictionnelles. La reconnaissance explicite de la hiérarchie ecclésiastique, représentée par le serment d'obéissance, s'inséra donc dans les professions épiscopales comme l'une des composantes incontournables d'un même acte de foi, répété à chaque consécration[4].

Cette proximité entre les professions de foi qui circulèrent à la fin du XVI[e] siècle chez les Slaves orientaux orthodoxes et dans le monde latin fut toutefois trop superficielle pour servir de véritable interface entre les deux traditions. Les quelques rares informations conservées sur les consécrations épiscopales de la période d'avant l'Union de Brest et les malentendus survenus au moment même de la reconnaissance de l'obédience romaine par l'Église ruthène révèlent la distance qui séparait les deux institutions. Toute comparaison est cependant rendue difficile par l'état de la documentation. En effet, pour la fin de la période médiévale, les seuls documents relatifs aux professions de foi des hiérarques kiéviens connus aujourd'hui sont des formules issues des euchologes de rédaction plus tardive et, plus rarement, des copies plus complètes des originaux, insérées dans des compilations d'origine moscovite[5]. Les différents travaux sur le sujet se limitent donc généralement à examiner ces sources normatives pour décrire les cérémonies, sans soulever véritablement le problème de l'application et de l'évolution d'un rituel particulier sur une période donnée[6]. Les euchologes de rédaction ruthène ou moscovite des XV[e]-XVI[e] siècles précisaient ainsi qu'au moment de la consécration épiscopale, le candidat recevait sa profession de foi déjà « écrite sur des feuillets » et qu'il devait ensuite lire le document devant le métropolite et le signer de sa propre main[7].

4. Toutefois, à la différence de la profession de foi tridentine, le serment d'obéissance pratiqué dans la métropole de Kiev ne concernait que les évêques. Le sens à donner à cette pratique paraît donc moins traduire l'affirmation du pouvoir des métropolites que l'emprise croissante des intérêts des souverains laïcs rivaux sur les structures de l'Église.

5. La majorité de ces documents se présentaient toutefois sous la forme de copies partielles, où les noms propres étaient remplacés par имярек (« ainsi nommé ») afin de pouvoir les utiliser comme modèles par la suite. À la même période, cette pratique s'observe également dans le monde grec orthodoxe et dans les Balkans (*Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI века. 1*, под ред. В. И. Буганова [V. I. BUGANOV dir.], Москва [Moscou] 1986, p. 6). Les actes signés, qui peuvent être mis en rapport avec des personnages précis, relèvent donc de l'exception. Voir notamment quelques documents extraits des annexes des *Grands menées* (*Великие Минеи-Четьи*) de l'archevêque de Novgorod Makarij : *Акты, собранные въ библіотекахъ и архивахъ Россійской имперіи археографическою экспедиціею императорской академіи наукъ. 1*, Санкт-Петербург [Saint-Pétersbourg] 1836, n° 370, p. 463; БУГАНОВ, *Русский феодальный архив. 3*, Москва [Moscou] 1987, n[os] 35-36, p. 684-688.

6. En dehors des études déjà citées, voir : А. З. НЕСЕЛОВСКІЙ [A. Z. NESELOVSKIJ], *Чины хиротесій и хиротоній : опытъ историко-археологическаго изслѣдованія*, Каменец-Подольск [Kam'janec'-Podil's'kyj] 1906, p. 271-375 ; М. МАРУСИН [M. MARUSIN], *Чини Святительських Служб в Київському Евхологіоні з початку XVI ст. = Ordinum pontificalium in Euchologio Kioviensi saec. XVI expositio*, Romae 1966, p. 30-46 et la récente monographie de Mykhajlo Dymyd : М. ДИМИД [M. DYMYD], *Єпископ Київської Церкви (1589-1891)*, Львів [L'viv] 2000, p. 201-210.

7. *Сборникъ памятниковъ по исторіи церковнаго права, преимущественно русской церкви до эпохи Петра Великаго*, В. Н. БЕНЕШЕВИЧЪ (сост.) [V. N. BENEŠEVIČ éd.], Петроградъ [Petrograd] 1915, 2, p. 33; МАРУСИН, *Чини Святительських Служб* (cité n. 6) p. 35.

Il paraît légitime de questionner le respect rigoureux de cette pratique quand on constate qu'aucun de ces textes, à l'exception de quelques exemples déjà cités, n'est parvenu jusqu'à nous, y compris pour la toute fin du XVIe siècle, alors même que les archives métropolitaines de Kiev, disponibles pour cette période, sont bien plus abondantes que pour les décennies précédentes[8]. Un autre indice empêche d'expliquer cette absence par un simple effet de circonstance, entraîné par la mauvaise conservation générale des sources ecclésiastiques orthodoxes, qui par ailleurs est difficilement contestable. Malgré les destructions récurrentes, presque une vingtaine de professions de foi épiscopales furent conservées pour l'Église uniate de la première moitié du XVIIe siècle[9]. Ce chiffre modeste présente pourtant un contraste saisissant avec le demi-siècle précédent.

Un tel changement semble donc montrer que l'introduction de l'Union ou, du moins, le nouveau contexte confessionnel qu'elle entraîna sur le territoire de la métropole kiévienne créèrent de nouvelles pratiques dans les procédures ecclésiastiques locales, avec un développement croissant de la culture de l'écrit. Si l'indigence des sources réduit toute réflexion sur l'usage des professions de foi d'avant 1596 à de simples hypothèses (peut-être étaient-elles lues par les hiérarques directement à partir des formules présentes dans les euchologes et sans donner lieu à la rédaction d'un document particulier) elle constitue en soi un témoignage convaincant des divergences qui existaient alors entre les normes administratives de l'Église latine et celles appliquées par les orthodoxes kiéviens. La rencontre avec les pratiques romaines, plus encore que l'héritage médiéval issu des tensions internes de la métropole kiévienne, exigeait de faire de la profession de foi épiscopale non plus seulement l'étape d'un acte liturgique, mais un véritable document juridique doté d'un caractère performatif explicite et destiné à être conservé par l'institution.

L'importance inégale accordée à la pratique scripturaire dans les deux traditions entraînait un autre défi pour le clergé oriental. L'introduction de la profession de foi tridentine ne laissait aucune place à la variation au point que les textes lus et signés par les prélats latins étaient des copies reproduites de manière conforme pour l'ensemble des territoires sur lesquels s'étendait l'autorité de l'Église catholique romaine. Pour les formules orthodoxes conservées dans les compilations liturgiques, chaque rédaction, tout en préservant une structure et un contenu identiques, produisait un document original dont la singularité pouvait osciller entre quelques modifications orthographiques, y compris dans le Symbole de la foi, et le rajout ou la substitution de mots entiers pour accentuer certains passages du texte[10]. Ces disparités provenaient en partie de l'état de la langue slavonne qui était à la fois relativement proche du ruthène de chancellerie déjà très distinct des parlers

8. En particulier, les archives ne gardèrent aucune trace des supposées professions de foi de Michal Rahoza, devenu métropolite de Kiev en 1589, ou d'Hipacy Pociej, consacré évêque de Brest-Volodymyr en 1593. Les circonstances de leurs nominations respectives, intimement liées à un profond mouvement de téforme locale et aux préparatifs de l'Union avec Rome, rendent cette situation d'autant plus surprenante que les copies des autres documents relatifs à ces événements (chartes de nomination royales, chartes du patriarche de Constantinople Jérémie II, correspondances, etc.) furent en grande partie préservées.

9. Voir l'Annexe 1 à la fin du chapitre. Inversement, pour l'Église orthodoxe ruthène de la même époque qui ne fut toutefois rétablie officiellement sur le territoire polono-lituanien qu'en 1633, ne subsistent aujourd'hui que deux professions de foi, prononcées par les hiérarques de Mscislaw Sylwestr Kossow (1635) et de L'viv Arseniusz Żeliborski (1641). Voir *Памятники православія и русской народности въ Западной Россіи въ XVII-XVIII в.в.*, Ф. Титов (ред.) [F. Titov éd.], 1/1, Кіев [Kiev] 1905, n° 2, p. 9-16.

10. Voir la profession de foi moscovite du début du XVe siècle, éditée par Vladimir Beneševič d'après trois copies différentes : Бенешевичъ, *Сборникъ* (cité n. 7), p. 33-36.

vernaculaires ruthènes ou moscovites et, dans le même temps, restait bien moins codifiée que le latin, ce qui favorisait sa « contamination » par les dialectes locaux[11].

Enfin, le dernier aspect qui différenciait les textes latins et ruthènes – sans doute le plus évident – renvoyait au problème dogmatique et au rajout du *Filioque* au Symbole de Nicée-Constantinople, devenu rapidement l'un des points d'ancrage de la controverse entre les deux Églises. Jusqu'à quel point les évêques ruthènes unionistes étaient-ils conscients de ces divergences et étaient-ils prêts à accepter des évolutions censées établir une interface entre les deux traditions? D'après les documents adressés à la Curie durant l'été 1595 et les sources laissées par l'ambassade kiévienne, dépêchée à Rome à l'automne de la même année, les principales préoccupations de la hiérarchie ruthène se concentrèrent sur les questions relatives au dogme et à l'organisation institutionnelle de leur Église après son passage sous la juridiction romaine. Les conditions énoncées à cette occasion étaient formulées dans le texte connu généralement sous le nom de *XXXII articles*[12]. Au sujet des aspects dogmatiques litigieux le document adoptait une attitude à la fois vague et conciliante, avec la requête d'utiliser la formule *per filium* élaborée à Florence à la place du *Filioque* latin (art. 1) et de maintenir la communion sous les deux espèces (art. 2), ainsi qu'à travers le souhait d'obtenir des précisions sur le purgatoire, sans « vouloir soulever aucun litige sur ce point » (art. 5). Plus loin les articles 10 et 11 évoquaient le problème du choix des candidats aux charges de métropolite et d'évêque. Dans l'article 11 consacré plus particulièrement aux rapports avec Rome, les hiérarques unionistes demandaient que les futurs évêques unis fussent dispensés de s'adresser à Rome pour obtenir des « lettres de consécration » (« litterae "sacrae" ») [13], mais pussent être consacrés par le métropolite « selon l'usage ancien » (« postaremu »). Seul celui-ci – en sa qualité de chef de l'Église kiévienne – devrait alors envoyer des « lettres de consécration » à Rome, qui seraient confirmées par le pape et renvoyées en Pologne-Lituanie afin que deux ou trois évêques locaux puissent procéder à son sacre. Le texte rajoutait que si le choix se portait sur un candidat qui était déjà évêque, ce dernier serait dispensé de cette procédure et devrait simplement prononcer son serment d'obéissance au souverain pontife devant l'archevêque latin de Gniezno, primat du royaume. En reconnaissant l'obédience romaine, l'épiscopat ruthène entendait conserver ses usages locaux et simplement transférer au pape les prérogatives attribuées jusque-là au patriarche constantinopolitain.

Une telle attitude passait donc sous silence la plupart des particularités rituelles propres à l'organisation interne du clergé de rite oriental puisqu'il était prévu de laisser ce domaine dans la compétence exclusive des hiérarques locaux. Le problème des professions de foi n'y occupait donc qu'une place très annexe, car après l'Union seul le métropolite était supposé continuer à maintenir des contacts administratifs plus ou moins réguliers avec les instances romaines.

11. La question des délimitations linguistiques entre les différents idiomes employés sur l'espace polono-lituanien possède aujourd'hui une très abondante bibliographie, qu'il serait vain de vouloir résumer ici. Parmi les dernières études consacrées aux livres ecclésiastiques, voir notamment : S. Temčinas, Bažnytinės knygos rusėnų kalba ir religiniai identitetai slaviškose Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos žemėse XIV-XVIII a. : stačiatikių tradicija, *Lietuvos istorijos studijos (specialusis leidinys)* 5, 2008, p. 129-156.

12. Le document rédigé en version polonaise et latine est publié dans *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600)*, collegit A. Welykyj, Romae 1970, n[os] 41-42, p. 61-75.

13. Les auteurs des articles semblent avoir confondu la consécration avec la confirmation par le pape du candidat élu au siège épiscopal.

Tout naturellement, la Curie romaine ne pouvait accepter de réduire l'« Union des Ruthènes », selon la terminologie de l'époque, à une simple question de juridiction. Bien au contraire, Rome avait besoin non seulement de s'assurer de la conformité de la future hiérarchie uniate par rapport à l'enseignement catholique latin, mais également de garantir les moyens de contrôle sur cette institution placée sur les marges de l'Église catholique et, pour cette raison, censée devenir une vitrine pour les chrétiens orientaux de cette partie de l'Europe. La profession de foi devenait alors un acte essentiel dans la mise en évidence de la démarcation parfois peu visible entre le schisme et l'orthodoxie. La formule romaine, qui réunissait soigneusement tout ce que le concile de Trente avait déclaré comme éléments indispensables au salut, devait être à la fois admise sans condition par les ambassadeurs kiéviens et diffusée par la suite auprès des fidèles des diocèses ruthènes devenus catholiques.

La confrontation de ces deux visions ecclésiologiques se fit de manière presque inattendue pour les orthodoxes qui, dans la capitale pontificale, furent engagés dans des procédures dont ils ne saisissaient pas toutes les implications. À son tour, Rome disposait d'un outillage institutionnel déjà éprouvé qui pouvait s'appliquer directement au cas de l'Église ruthène. Celui-ci avait été façonné sous le pontificat de Grégoire XIII qui fut à l'origine de deux professions de foi spécialement préparées pour les Orientaux qui reconnaissaient l'obédience romaine, tout en restant fidèles au rite de leur Église d'origine. Par la bulle *Sanctissimus Dominus*, promulguée vers 1575, le pape définissait la formule en latin de la profession de foi réservée aux « Grecs » catholiques[14]. Vers 1582 le texte fut traduit en grec et publié à Rome dans une version bilingue par Francesco Zanetti[15]. Au même moment une autre formule fut préparée pour les chrétiens d'Orient, notamment pour les fidèles des Églises monophysites et nestoriennes, et fut imprimée à son tour dans une édition latine et arabe dès 1580[16]. Ce second texte avait déjà été employé en janvier 1595 à l'occasion de la première tentative d'Union avec les coptes d'Alexandrie[17]. Les ambassadeurs du patriarche Gabriel VIII (1587-1603) avaient alors prononcé et signé de leur main les professions de foi bilingues d'après le formulaire de Grégoire XIII, réimprimé sur ordre de Clément VIII sous le même titre que la première édition[18]. Ce recours aux professions de foi bilingues avait créé un précédent qui, aux yeux de la Curie, pouvait servir d'exemple aux autres Unions ecclésiastiques avec les différentes communautés chrétiennes orientales. La cérémonie du 23 décembre 1595, qui promulgua solennellement dans la chambre de Constantin du palais pontifical le passage sous l'obédience romaine de la métropole orthodoxe de Kiev, suivit une procédure très

14. Le document n'est pas daté : *Bullarum* (cité n. 1) *4, 3, Ab anno tertio Pii V usque ad annum nonum Gregorii XIII, scilicet ab anno 1568 ad 1580*, Romae 1746, n° 51, p. 311-312.

15. *Professio orthodoxae fidei a Graecis facienda, iussu Sanctissimi Domini Nostri Domini Gregorii Papae XIII edita*, Romae 1582.

16. Le fascicule parut également chez Francesco Zanetti sous le titre *Breuis orthodoxae fidei professio, quae ex praescripto Sanctae Sedis Apostolicae ab Orientalibus ad sacrosanctae Rom[anae] Ecclesiae unitatem uenie[n]tibus facienda proponitur*, Romae 1580. Sur le contexte relatif à la préparation de ces documents voir V. Peri, Trento : un concilio tutto occidentale, dans Id., *Da Oriente e da Occidente : le Chiese cristiane dall'impero romano all'Europa moderna. 1*, Roma – Padova 2002, p. 447-449. Voir également le chapitre d'Aurélien Girard, Comment reconnaître un chrétien oriental *vraiment* catholique? : élaboration et usages de la profession de foi pour les Orientaux à Rome (xvie-xviiie siècle), dans le présent volume, p. 235-257.

17. V. Buri, *L'unione della Chiesa copta con Roma sotto Clemente VIII*, Roma 1931.

18. Voir par exemple la profession de foi de l'archidiacre de l'église patriarcale d'Alexandrie Barsum : *ASV, A.A., Arm. I-XVIII*, n° 1845.

similaire[19]. La seule véritable distinction protocolaire concerna le choix de la formule à employer, puisque d'après les typologies romaines les Ruthènes furent classés parmi les « Grecs » et devaient donc se référer au texte de la profession de foi destinée à cette communauté. Les préparatifs de l'événement durent néanmoins provoquer des réactions de surprise chez les ambassadeurs kiéviens comme chez les prélats romains. Même si la version de référence restait le texte latin, il fut décidé de traduire son contenu en ruthène, car l'un des deux évêques kiéviens – Cyryl Terlecki – ignorait aussi bien le latin que le grec et ne pouvait donc lire le document dans aucune des langues utilisées dans l'édition de la *Professio orthodoxae fidei a Graecis facienda* de 1582.

Il serait difficile de savoir si le rappel des particularités des orthodoxes kiéviens vint directement des ambassadeurs ou du clergé latin, polonais et lituanien, présent à la Curie[20]. Les sources mentionnent notamment le chanoine de Vilnius Eustachy Wołłowicz, qui se trouvait alors à Rome, et le chanoine de Luc'k Łukasz Doktorowicz arrivé avec l'ambassade ruthène pour lui servir d'interprète. Chacun d'entre eux fut chargé de lire respectivement la traduction ruthène ou latine des professions de foi qui avaient été prononcées devant le pape par Pociej (en latin) et Terlecki (en ruthène). Rien ne permet d'affirmer en revanche qu'ils furent également les auteurs de la traduction de la formule de Grégoire XIII, qui devint ainsi la première version ruthène, bien que manuscrite, d'une profession de foi post-tridentine[21]. De même, il semblerait que ce travail ne fut pas l'œuvre directe d'Hipacy Pociej, car, dans la lettre du 29 décembre déjà citée, les ambassadeurs kiéviens prétendaient que la profession de foi lue à la cérémonie du 23 décembre « avait déjà été préparée à l'avance » (« która już była nagotowaną »)[22]. Ce point dépasse la simple information érudite et mérite un regard plus attentif. En effet, un examen scrupuleux des deux versions permet de relever quelques différences qui vont au-delà des simples « choix de traduction ». Dans le préambule, le passage « Summo Pastori uniuersalis Ecclesiae » est rendu en ruthène par « au plus grand Pasteur de l'Église catholique du Christ » (**верхнейшому Пасторови церкви Христовые кафтолическое**), qui renvoie à un lexique plus proche de la terminologie orthodoxe. Encore plus surprenant est l'oubli dans le Symbole de la foi de la formule « il est Dieu, né de Dieu » alors que « Deum de Deo » figure bien dans la version latine du texte[23]. En aucun cas, il ne s'agit ici d'une étourderie du copiste, car le texte lu par Terlecki comporte la même « anomalie »[24]. Ces deux éléments laissent donc supposer que soit le

19. Sa description détaillée est donnée dans plusieurs sources : *Documenta Unionis Berestensis* (cité n. 12), n[os] 142, 146-147, p. 202-211, 226-231.

20. Dans leur lettre datée du 29 décembre 1595 et adressée à l'évêque de Lviv, Pociej et Terlecki notaient qu'ils avaient trouvé à Rome un grand nombre de leurs compatriotes (« panów Polaków i [...] panów litewskich, których jest tu dosyć ») : *Documenta Unionis Berestensis* (cité n. 12), n° 150, p. 236.

21. Mikhail Dmitriev estime que le texte fut traduit par Łukasz Doktorowicz mais il s'agit d'une simple supposition : М. В. Дмитриев [M. V. Dmitriev], *Между Римом и Царградом : генезис брестской церковной унии, 1595-1596 гг.*, Москва [Moscou] 2003, p. 199-200. Les deux textes sont conservés aujourd'hui dans les Archives vaticanes : *ASV, A.A., Arm. I-XVIII*, n[os] 1733-1734. La version latine de la profession de foi d'Hipacy Pociej est publiée dans *Documenta Unionis Berestensis* (cité n. 12), n° 143, p. 211-215. Ce même volume comporte également une reproduction photographique de la traduction ruthène du texte : *ibid.*, tab. 13-17, p. 304-305, 320-321, 368.

22. *Ibid.*, n° 150, p. 236.

23. Ce passage présent originellement dans le Symbole de Nicée et conservé par l'Église latine fut supprimé du Symbole de Constantinople de 381, qui était utilisé dans l'Église ruthène de la fin du XVI[e] siècle. Voir *ASV, A.A., Arm. I-XVIII*, n° 1733.

24. *ASV, A.A., Arm. I-XVIII*, n° 1733, f. 3[r]-3[v] ; *ibid.*, n° 1734, f. 7[r].

traducteur était lui-même issu de la tradition orthodoxe, soit qu'au cours de son travail il se rapporta à des formulaires orientaux dont il reprit trop hâtivement certains passages. Pour autant, rien ne permet d'expliquer pourquoi personne parmi ceux qui dans l'assistance étaient capables de comprendre les deux versions linguistiques, ni même les deux chanoines latins chargés de lire les traductions, n'a relevé cette variation dans le Symbole de la foi qui constituait la partie la plus formalisée du document. Il serait peu pertinent d'y voir l'expression d'un quelconque compromis car la formule de Grégoire XIII, avec le *Filioque*, la reconnaissance inconditionnelle du concile de Florence, des décrets du concile de Trente, de la primauté pontificale et de l'obéissance au pape ne laissait aucun doute sur la nature latine du texte et sur la rupture qu'il imposait avec les structures institutionnelles orthodoxes. Plus vraisemblablement, la raison de cet apparent malentendu s'expliquait par le statut secondaire accordé alors au texte ruthène, considéré comme une sorte de « version de travail », alors que la référence restait la formule en latin, signée par chacun des deux hiérarques kiéviens. D'ailleurs, les deux documents restèrent à Rome et la traduction ruthène de la *Professio orthodoxae fidei a Graecis facienda* de Grégoire XIII ne semble avoir connu par la suite qu'une diffusion limitée sur le territoire de la métropole de Kiev.

II. Le mirage d'une dualité ecclésiologique

Le retour de l'ambassade ruthène et la promulgation officielle de l'Union sur le territoire polono-lituanien au synode de Brest d'octobre 1596 soulevèrent indirectement la question des changements attendus de cette nouvelle situation. La bulle pontificale *Decet Romanum pontificem*, promulguée le 23 février 1596, précisa que les évêques ruthènes pourraient être confirmés par les métropolites uniates au nom du Saint-Siège mais que la confirmation de ceux-ci serait réservée au pontife romain[25]. Cette solution institutionnelle donnait l'impression que localement l'héritage administratif ruthène était laissé entièrement intact et, dans les faits, le contexte permit un temps de maintenir ces apparences, car la première consécration épiscopale uniate n'eut lieu qu'en 1599. Au début de l'automne de cette année, l'évêque de Volodymyr Hipacy Pociej reçut la nomination royale pour remplacer le défunt Michał Rahoza sur le siège métropolitain. L'accession de l'un des principaux acteurs du clergé uniate à la plus haute dignité de l'Église kiévienne ne donna lieu pour autant à aucune véritable tentative de redéfinition ecclésiologique. En réalité, le nouveau métropolite ne prononça pas une nouvelle profession de foi et la bulle de confirmation pontificale lui demanda simplement de signer le serment de fidélité à l'Église romaine, joint au document[26].

Ce flou institutionnel n'était pas sans provoquer des difficultés, vu qu'il permettait aux hiérarques soucieux de leur autonomie d'osciller entre les camps unioniste et orthodoxe, avec le risque de voir basculer des diocèses entiers dans « l'apostasie ». Pour suppléer l'absence de formulaire adapté au nouveau statut de la métropole kiévienne, l'épiscopat mit en place un subterfuge qui s'observe pour la plupart des consécrations épiscopales faites sous Hipacy Pociej. Les hiérarques promus à cette période signaient ainsi deux documents distincts dont l'un reprenait une formule d'origine romaine et l'autre reproduisait de manière presque identique les professions de foi orthodoxes d'avant l'Union[27]. Tout porte

25. *Documenta Unionis Berestensis* (cité n. 12), n° 193, p. 291-294.

26. *Ibid.*, n° 350, p. 506-509.

27. La première profession de foi double de ce type concerne Gedeon Brolnicki devenu archevêque de Polack en 1601 : *Российский государственный исторический архив [RGIA]*, F. 823, inv. 1, n° 248.

à croire que le second texte, qui comportait un serment d'obéissance au métropolite, était celui qui était lu par le candidat au moment de la cérémonie alors que le premier était destiné au nonce de Varsovie. Même si ces deux formules pouvaient être considérées comme complémentaires et purent servir à des usages différents, il ne reste pas moins que le même hiérarque signait deux documents de nature semblable dont les contenus dogmatiques et institutionnels étaient cependant loin d'être équivalents.

Il serait vraisemblablement erroné d'y voir un simple reflet de l'usage encore instable des formules latines dans l'Église uniate, car ces textes ne relevaient pas de mentions éparses et disparates, mais provenaient d'une superposition systématique des héritages propres à deux modèles ecclésiologiques différents. C'est pourquoi ce constat laisse penser davantage à une démarche consciente et finement soupesée. Puisque, par leur nature même, les professions étaient destinées davantage à définir les vérités de la foi qu'à établir des équivalences, le choix de préparer deux formulaires distincts pour satisfaire aux normes de chacune des deux traditions a pu sembler l'acte le plus judicieux face aux défis lancés à l'Union par les orthodoxes mais également par les Latins.

Un tel compromis était pourtant loin d'être figé et eut le temps de connaître plusieurs évolutions pendant une seule décennie. La profession de foi signée par Brolnicki à Vilnius en 1601 se composait de la formule de Grégoire XIII pour les Grecs, dans sa traduction ruthène, et de l'ancien modèle de la profession de foi orthodoxe en usage avant l'Union. Le retour au texte déjà employé pour la cérémonie romaine du 23 décembre 1595 s'explique peut-être par la présence à l'événement du nonce de Pologne et de l'un des plus éminents élèves du Collège grec de Rome, Pietro Arcudio (Petrus Arcudius), qui, à la demande du pape, séjournait alors dans la métropole kiévienne[28]. Le même jour, l'évêque signait un deuxième document qui reprenait le modèle des professions de foi orthodoxes d'avant l'Union, avec deux rajouts : la reconnaissance du concile de Florence et la promesse de rester fidèle à l'« Union avec Rome ».

Dans les documents aujourd'hui disponibles, viennent ensuite les deux professions de foi de l'évêque de Luc'k, Eustachy Jeło-Maliński, et de l'évêque de L'viv, Jeremiasz Tyssarowski. Tous les deux étaient des laïcs ruthènes qui représentaient la première génération de hiérarques consacrés après l'Union qui remplacèrent ceux engagés directement dans les préparatifs de l'Union. Leurs nominations respectives s'inscrivaient dans des contextes difficiles, voire singuliers. Jeło-Maliński obtenait la charge d'un diocèse dont une partie de la noblesse refusait de reconnaître l'obédience romaine et Tyssarowski, qui succédait à l'un des deux évêques kiéviens restés orthodoxes, n'avait pu obtenir son bénéfice que par la promesse de rallier son évêché à l'Union après sa consécration[29]. Si le premier demeura fidèle à l'Église uniate malgré les difficultés rencontrées au moment de sa nomination, le second désavoua ses engagements auprès des catholiques et, après avoir reçu son bénéfice, revint dans l'obédience du patriarcat de Constantinople[30]. L'ensemble de ces éléments constitue autant de pistes pour comprendre pourquoi les professions de foi prononcées par ces deux hiérarques se distinguent des modèles usités précédemment. Les deux textes furent lus en présence du nonce et constituent une traduction – ruthène pour Jeło-Maliński

28. P. B. Pidručnyj, Pietro Arcudio : promotore dell'Unione, *Analecta Ordinis S. Basilii Magni* 8 [14], 1973, p. 273-275.

29. A. G. Welykyj, Prima unio eparchiae Leopoliensis (an. 1607), *Analecta Ordinis S. Basilii Magni* 1 [7]/4, p. 553-567.

30. I. Скочиляс [I. Skočyljas], *Галицька (львівська) епархія XII-XVIII ст.*, Львів [L'viv] 2010, p. 561-564.

et polonaise pour Tyssarowski – de la profession de foi tridentine formulée sous Pie IV[31]. En dehors de quelques divergences lexicales mineures entre les deux textes, la profession de foi ruthène de l'évêque de Luc'k comporte également la mention du concile de Florence (**и Соборов старых, а менoвите Собору светого Флорентинского на которомъ грекове и наша Русь единост с Церковью Римъскою приняла**) alors qu'elle est absente du document polonais qui se contente de traduire l'original latin.

À cela s'ajoute le fait que, pour aucun de ces deux hiérarques, les archives ne gardèrent la trace d'une éventuelle profession de foi ruthène établie d'après la formule kiévienne traditionnelle. S'il est fort probable que l'évêque de L'viv ne signa jamais un tel texte en raison de ses changements d'obédience, le cas de Jeło-Maliński paraît moins clair et ne permet pas de savoir s'il s'agissait d'une simple perte ou d'une procédure d'exception dont il faudrait analyser les raisons[32]. Quelle que soit l'hypothèse choisie, le recours direct à la formule de la profession de foi latine, ou à sa version légèrement modifiée, est le signe incontestable d'une plus grande ingérence romaine dans certaines affaires épineuses de l'Église uniate kiévienne afin de s'assurer de la qualité des hiérarques destinés aux territoires sur lesquels l'Union paraissait la plus contestée. De même, le statut laïc de ces candidats pouvait à son tour susciter de la méfiance, car ils accédaient directement au sommet de la hiérarchie uniate sans que leur loyauté envers Rome ait pu être éprouvée au préalable. Si ces précautions se révélaient peu efficaces dans la pratique, comme en témoigne le revirement de Tyssarowski, elles constituaient néanmoins un facteur d'uniformisation et rapprochaient l'épiscopat ruthène des autres prélats catholiques de rite latin.

Parmi les évolutions survenues au cours de la première décennie du XVII[e] siècle, le cas le plus singulier concerne incontestablement la double profession de foi prononcée à Brest le 10 juillet 1610 par le nouvel évêque de Przemyśl Atanazy Krupecki[33]. Le texte qui suivait la formule « locale » avec le serment d'obéissance au métropolite reprenait là encore le modèle orthodoxe d'avant l'Union, se contentant d'insérer dans le troisième paragraphe la mention du concile de Florence, en évitant d'y nommer explicitement l'Église catholique. En revanche, le second document établi d'après la formule « romaine » était une traduction de la *Breuis orthodoxae fidei professio* de 1580/1595 destinée originellement aux chrétiens du Proche-Orient. L'usage du texte sur le territoire de la métropole ruthène à cette période soulève de nombreuses interrogations car, d'une part, cette formule était depuis longtemps disponible dans l'outillage romain et, de l'autre, elle comportait de nombreux développements dogmatiques qui paraissaient superflus par rapport à la tradition de l'Église kiévienne[34]. Le seul indice relativement succinct sur son origine provient des nombreux polonismes présents dans le texte, qui pourraient indiquer, sans donner une quelconque preuve catégorique, que le fascicule avait été traduit par un clerc polonais à l'initiative du

31. *Документи до історії унії на Волині і Київщині кінця XVI – першої половини XVII ст.*, М. В. Довбищенко (упоряд.) [M. V. DOVBYŠČENKO éd.], Київ [Kiev] 2001, n° 111, p. 128-129. La profession de foi de Tyssarowski est publiée en Annexe 2, à partir de *ASV*, *Fondo Borghese*, Serie II, vol. 234, f. 147v-149r et constitue une version corrigée de l'édition faite dans WELYKYJ, Prima unio (cité n. 29), p. 560-563.

32. Avant d'accéder à l'épiscopat, Eustachy Jeło-Maliński avait été marié à trois reprises et était dénoncé comme bigame par ses détracteurs. Il dut donc attendre jusqu'au printemps 1609 pour recevoir sa consécration (*Документи* [cité n. 31], p. 23). Pour cette raison, sa seconde profession de foi fut peut-être séparée de la première dans les archives métropolitaines et égarée par la suite.

33. Il était lui aussi un noble laïc de la région, qui obtenair un diocèse gouverné jusque-là par l'évêque orthodoxe Michal Kopysteński.

34. *Российский государственный исторический архив*, F. 823, inv. 1, n° 318, f. 2r-5v. Voir Annexe 3.

nonce ou du diocésain latin de Przemyśl Stanisław Sieciński favorable à la candidature de Krupecki à l'évêché de rite grec.

Même si le document pouvait se lire comme une tentative précoce de promouvoir une profession de foi unique pour tous les Orientaux, il resta de fait un acte isolé. Toutefois, l'ensemble de ces traductions faites encore par tâtonnements et sans obtenir la validation officielle de la papauté rendaient de plus en plus évidents les nouveaux besoins de l'administration ecclésiastique, apparus avec le ralliement à Rome d'Églises locales, dotées de rites et de langues liturgiques propres. Ces premières expériences observées ici à travers le prisme ruthène annonçaient déjà le travail de normalisation et d'édition plurilingue qui fut entrepris vingt ans plus tard par la congrégation *de Propaganda Fide* à l'initiative du pape Urbain VIII[35].

III. Une confession unioniste avortée

La diversité textuelle née de la superposition des références introduites dans la métropole kiévienne après l'Union créait une situation qui ne pouvait s'avérer satisfaisante ni d'un point de vue théologique ni dans le domaine institutionnel. La juxtaposition de la formule d'origine romaine, qui oscillait entre les différentes versions plus ou moins adaptées aux particularités rituelles des Ruthènes, avec celle qui reprenait presque à l'identique le texte de la période orthodoxe, avec une brève référence au concile de Florence, façonnait l'image d'une religion dédoublée entre deux systèmes ecclésiologiques distincts. Le résultat de cette pratique peu cohérente pouvait également offrir aux opposants à l'Union un prétexte supplémentaire pour accuser les évêques uniates de latiniser d'une manière à peine voilée non seulement les usages, mais aussi les fondements dogmatiques de leur Église[36].

Il fallut attendre l'arrivée sur le siège métropolitain de Józef Rutski pour voir apparaître une nette évolution dans ce domaine. Contrairement à ses prédécesseurs, il avait reçu une solide formation théologique, après avoir étudié dans les différentes capitales d'Europe et achevé son parcours par quatre années au collège grec Saint-Athanase à Rome. Son ascension dans la hiérarchie uniate s'expliquait par l'estime gagnée auprès du métropolite Pociej qui, en 1608, le désigna comme archimandrite du monastère de la Sainte-Trinité de Vilnius et comme vicaire général pour la partie lituanienne de son diocèse[37]. Rutski se retrouva également au cœur du conflit avec le clergé local, survenu peu après sa promotion, et fut souvent désigné par ses détracteurs sous un sobriquet relatif aux clercs latins (« ksiądz »)[38]. Le souvenir de la confrontation née de son action à Vilnius le

35. Voir par exemple : J. De Clercq, P. Swiggers, L. Van Tongerloo, The linguistic contribution of the Congregation *de Propaganda Fide*, dans *Italia ed Europa nella linguistica del Rinascimento : confronti e relazioni : atti del Convegno internazionale Ferrara, Palazzo Paradiso, 20-24 marzo 1991*, a cura di M. Tavoni, 2, Ferrara 1996, p. 439-458.

36. De telles affirmations résonnèrent notamment dans le conflit aigu des années 1608-1609, qui vit une partie du clergé paroissial des capitales métropolitaines de Lituanie, allié à la confrérie orthodoxe de Vilnius, contester l'autorité d'Hipacy Pociej et abandonner l'Union. Pour un récit détaillé des événements voir : T. Kempa, Wydarzenia wileńskie z lat 1608-1609 : konflikt duchowieństwa obrządku greckiego z metropolitą kijowskim Hipacym Pociejem, *Przegląd Wschodni* 11/1, 2010, p. 457-488. À Kiev, le vicaire métropolitain Antoni Grekowicz fut accusé en 1610 de vouloir répandre « la foi des Polonais » parmi la population ruthène de la ville (*Документи* [cité n. 31], n° 39, p. 342-343).

37. *Акты, относящиеся к истории Западной России. 4*, Санкт-Петербург [Saint-Pétersbourg] 1851, n° 175, p. 262-263.

38. *Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. 6*, Вильна [Vilnius] 1869, n° 61, p. 123-124. Cette accusation s'appuyait sur son passage au rite latin vers 1592,

rendait particulièrement attentif aux questions rituelles et l'engageait à veiller avec soin à la sauvegarde de la tradition orientale, là où elle n'entrait pas en opposition avec les enseignements romains. Ses intentions se lisent ainsi dans la profession de foi déposée au moment de sa consécration comme évêque de Halyč et coadjuteur du métropolite de Kiev, en juin 1612[39]. Ce document fut repris fidèlement sur le modèle kiévien, après quelques adaptations relatives à l'étendue de sa juridiction et nécessaires pour correspondre à sa charge de coadjuteur et d'évêque titulaire d'un diocèse contrôlé par les orthodoxes[40]. Malgré le recours à une institution empruntée à l'Église latine, le texte signé par Rutski formait incontestablement le document le plus proche des professions de foi ruthènes antérieures à l'Union. Non seulement le Symbole de la foi y était en tout point fidèle à celui employé dans l'Église orthodoxe, mais encore à aucun endroit il n'y était fait mention du concile de Florence ni d'un quelconque lien avec les Latins. À condition d'oublier le nom du signataire, la formule dépourvue de toute référence à l'Union aurait pu parfaitement convenir à un hiérarque orthodoxe de la région. Cette profession de foi est la seule à avoir été conservée pour l'événement et il est probable qu'aucune autre formule d'origine romaine ne fut prononcée à cette occasion.

Pourtant, un an plus tard, quand l'ancien évêque coadjuteur, désormais en sa qualité de métropolite, fit une nouvelle profession de foi pour accéder à sa nouvelle charge, le document reprit directement la version latine de la formule de Grégoire XIII, destinée aux Grecs[41]. Elle fut prononcée devant le nonce de Varsovie Lelio Ruini qui à son tour la transmit à la Curie. Le nouveau métropolite montrait ici par son propre exemple que les formules employées devaient désormais s'adapter par leur contenu au rang hiérarchique de la charge concernée. Ainsi, à partir de cette date, tous les métropolites uniates de Kiev prirent l'habitude de déposer une profession de foi en latin, qui reprenait en tout point les formulaires tridentins; quant à la majorité des évêques, ils ne signaient plus qu'un seul texte, en ruthène, repris sur les anciens formulaires orthodoxes, raccourcis du passage consacré aux hérésiarques byzantins avec la reconnaissance explicite du concile florentin et de l'« Union avec l'Église romaine ». L'héritage dogmatique byzantin laissait ainsi la place aux questions d'administration et de discipline de l'Église avec le rajout d'un paragraphe rappelant qu'il était interdit d'aliéner de quelque manière que ce fût les domaines du bénéfice ecclésiastique reçu par l'évêque. Pour la période considérée, cette norme ne connut que quelques rares exceptions : la profession de foi signée en 1624 par le nouvel archevêque de Polack Antoni Sielawa, celle prononcée en février 1628 par Rafał Korsak pour son accession à la charge d'évêque coadjuteur de Kiev et les formulaires utilisés par les évêques Lew Krewza et Nicefor Łosowski en 1625 et 1644[42].

pendant ses études chez les jésuites de Prague, et sur son expérience romaine. Au cours du séjour dans la capitale pontificale, il accepta toutefois d'adopter le rite grec sur une demande expresse de Clément VIII. Voir M. Szegda, Rutski (Welamin Rutski) Jan, dans *Polski słownik biograficzny. 33, Rudowski Jan-Rząśnicki Adolf*, Wrocław – Warszawa 1991, p. 256-260.

39. *Вестник Юго-Западной и Западной России* 4/2, 1865-1866, p. 31-34.

40. Le siège de l'évêché de L'viv-Halyč-Kam'janec'-Podil's'kyj était encore occupé par Jeremiasz Tyssarowski. Cette consécration instituait donc de fait un évêché titulaire dans l'épiscopat uniate ruthène.

41. *Epistolae metropolitarum, archiepiscoporum et episcoporum. 1, Epistolae Josephi Velamin Rutskyj, metropolitae Kiovensis Catholici (1613-1637)*, collegerunt adnotationibus illustrarunt et introd. auxerunt T. T. Haluscynskyk, A. G. Welykyj, Romae 1956, n° 3, p. 27-28.

42. Voir Annexe 4.

Le premier cas, avec l'insertion du *Filioque* dans la formule kiévienne, établie sous Rutski, s'explique vraisemblablement par la nature spécifique de cette promotion. Le 12 novembre 1623, le précédent archevêque uniate de Polack Jozafat Kuncewicz avait été assassiné à Vicebsk au cours d'une violente émotion populaire, conduite par la communauté orthodoxe locale. Sielawa avait été un proche de l'archevêque défunt quand celui-ci habitait encore au monastère basilien de Vilnius et, après sa mort, il fut appelé pour lui succéder dans son vaste diocèse qui avait vu se développer plusieurs foyers d'opposition à l'autorité archiépiscopale. Le nouveau hiérarque devait donc à la fois rendre visible le maintien des structures uniates, malgré l'attaque qui venait d'emporter l'un de leurs principaux représentants, et réaffirmer le lien qui continuait à rattacher la métropole kiévienne à Rome. Sa consécration, célébrée dans la capitale lituanienne, devenait donc une véritable déclaration publique, censée témoigner de la force des institutions du clergé uniate et de son autorité sur les territoires orientaux de la métropole[43]. La profession de foi constituait tout naturellement l'une des étapes majeures de la cérémonie et devait inscrire dans la tradition catholique les premiers « martyrs » de l'Église uniate de Kiev.

La formule prononcée par Rafał Korsak à Varsovie, devant le nonce de Pologne Antonio Santacroce, présente un tableau différent. Le texte utilisé à cette occasion fut celui qui était destiné en principe aux métropolites, avec la profession de foi pour les Grecs de Grégoire XIII, rédigée en latin[44]. Il semblerait que cette procédure se justifiait par la fonction accordée à Korsak, qui devait désormais suppléer le métropolite, mais qui obtenait également le droit de succéder à celui-ci après son décès[45]. De même, il était prévu d'envoyer le document à Rome afin qu'il complète le dossier constitué pour le procès consistorial du candidat.

Les deux dernières exceptions, correspondant aux nominations de Krewza et de Łosowski sur les sièges de Smolensk et de Vicebsk, présentent une démarche opposée, avec un retour aux formulaires kiéviens uniates de l'époque du métropolite Hipacy Pociej[46]. Un tel constat peut susciter diverses explications, mais il serait certainement erroné d'y voir une sorte d'évolution à l'envers. Le rapprochement de l'ancien modèle orthodoxe répondait plus vraisemblablement au contexte particulier de ces territoires orientaux de la Lituanie encore peu acquis à l'Union et proches des frontières de la Moscovie, qui pouvait apparaître alors comme le principal protecteur des fidèles de rite grec. À cela s'ajoute que chacun des deux évêchés constituait une entité nouvelle pour l'Église uniate, car Vicebsk n'avait été jusque-là que l'une des capitales des archevêques de Polack et le diocèse de Smolensk n'avait été réintégré à la Lituanie qu'en 1611, à la suite d'un siècle de domination moscovite[47]. Pour ces raisons, il pouvait s'avérer particulièrement important de réaffirmer le lien des nouveaux hiérarques avec les anciennes traditions kiéviennes afin de prévenir d'éventuelles contestations des élites locales et encourager leur loyauté à l'égard

43. B. Kumor, Sielawa Antoni, dans *Polski słownik biograficzny. 36, Schroeder Franciszek-Siemiatycki Chaim*, Wrocław – Warszawa 1995-1996, p. 585-588.

44. *ASV, Arch. Consist.*, *Processus consist.*, vol. 25, f. 288r-289r.

45. Dès l'apparition de l'institution de coadjuteur au profit Józef Rutski, les différents hiérarques de la métropole kiévienne qui assumaient ces fonctions étaient traditionnellement destinés à succéder au métropolite ou à l'évêque qu'ils assistaient. La même pratique avait déjà existé avant l'Union de Brest avec la charge d'« évêque par expectative » (епископ нареченный) qui était nommé par le roi au siège concerné, avant même qu'il ne devienne vacant.

46. *Российский государственный исторический архив*, F. 823, inv. 3, n° 180; *ibid.*, inv. 1, n° 737.

47. Voir J. Krajcar, Religious conditions in Smolensk 1611-1654, *OCP* 33/2, 1967, p. 404-456.

des nouvelles autorités catholiques. Cette insistance sur la continuité ecclésiologique ne s'extrayait pas pour autant des normes promues par Rutski, et chacun des deux documents conservait fidèlement le passage introduit à l'époque de celui-ci pour assurer la sauvegarde des propriétés épiscopales.

Bien entendu, il demeure relativement délicat d'établir des normes précises à partir d'une documentation victime des nombreux aléas de la conservation. Toutefois, il reste incontestable qu'à partir de 1614, les sources disponibles font état d'un basculement, avec le recours à des professions de foi épiscopales de plus en plus normalisées, bien que capables de s'adapter ponctuellement aux exigences du contexte local, et la disparition des formules doubles, signées par le même hiérarque. La cohérence chronologique de ce contraste permet d'étayer l'hypothèse d'une évolution des pratiques aux dépens d'un simple phénomène de destruction des sources, même s'il est certain que le corpus conservé aujourd'hui est loin d'être exhaustif. Faire émerger les acteurs de ces évolutions et les étapes précises de cette construction institutionnelle serait un travail encore plus ardu. La césure chronologique n'est en effet que le constat sommaire d'une pratique sans qu'aucun autre texte ne vienne dévoiler les débats qui purent préparer et accompagner ces transformations. Pour autant, là encore le parallélisme évident entre l'émergence d'une nouvelle norme et l'arrivée d'un nouveau métropolite sur le siège kiévien paraît suffisamment fort pour considérer que le personnage de Józef Rutski, qui avait déjà exprimé ses initiatives réformatrices dans le monachisme basilien, fut au centre de cette réorganisation[48].

En acceptant ces hypothèses, malgré les inévitables incertitudes liées à l'état de la documentation, l'œuvre du troisième métropolite uniate de Kiev prend l'aspect d'une tentative éphémère de faire de l'Église ruthène un ensemble ecclésiologique à la fois singulier et cohérent. Dans cette démarche, les professions de foi épiscopales qui dessinaient, depuis le sommet, les fondements de l'édifice ecclésial étaient le texte de définition par excellence de ce projet. Parmi les principaux objectifs de ce dernier, se trouvait avant tout la volonté de faire sortir la communauté uniate d'une position d'« entre-deux », qui l'amenait sans cesse à renégocier ses marges avec les mondes latin et orthodoxe, et d'en faire précisément une entité dépositaire des deux héritages concurrents, capable de se définir par sa différence et non par son degré de similitude, plus ou moins fort, avec les modèles romain ou constantinopolitain. Derrière ces desseins formulés à demi-mot se lisait en filigrane l'intention plus générale de voir émerger l'Union comme une « confession » fondée sur la tradition orientale et capable de façonner elle-même ses normes et sa discipline interne, tout en préservant la *communio in sacris* avec les Latins[49]. Ces aspirations ecclésiologiques montrent que l'éclatement et l'évolution des Églises chrétiennes après la Réforme avaient laissé une profonde empreinte sur le métropolite uniate. Ses réflexions reproduisaient un schéma dans lequel chaque communauté religieuse était amenée inévitablement vers une consolidation institutionnelle et une démarcation de plus en plus nette face aux expressions concurrentes de la foi chrétienne.

Si la vision de Rutski était partagée par la majorité des élites ecclésiastiques de son époque, en particulier en Europe occidentale, l'œuvre normative menée pour réformer

48. Le métropolite rédigea à la fin de sa vie un fascicule intitulé *Regulae episcoporum* (vers 1636), qui sans proposer une formule de profession de foi évoque plusieurs éléments qui s'inscrivent parfaitement dans le modèle ecclésiologique développé par les professions de foi ruthènes de la même période : *Epistolae metropolitarum* (cité n. 41), 1, n° 188, p. 369-380.

49. Voir les projets d'Union préparés par Józef Rurski dans les années 1620 – notamment I. Хома [I. Choma], Ідея спільного синоду 1629 р., *Bohoslovia* 37, 1973, p. 21-64.

les professions de foi épiscopales ne survécut pas à son auteur. Dans la seconde moitié du XVIIe siècle, ce type documentaire disparaît des archives métropolitaines et, pour le moment, aucune copie éventuelle n'a pu être retrouvée à Rome ni dans les quelques archives diocésaines uniates conservées[50]. Les rares textes de ce type se rencontrent sous la forme de copies dans les Archives de la congrégation *de Propaganda Fide* ou aux Archives du Vatican, mais ils concernent uniquement les métropolites et leurs coadjuteurs[51]. Comme dans les décennies précédentes, ceux-ci devaient lire devant le nonce la profession de foi en latin qui était envoyée directement de Rome, puis réexpédiée à la Curie après avoir été signée par le hiérarque[52]. Ce qui importe ici n'est pas tant la procédure que le contenu de la formule, devenue la norme pour les métropolites uniates de Kiev. Contrairement aux textes destinés aux fidèles de rite grec de l'époque de Józef Rutski, dès les années 1660, la profession de foi tridentine de Pie IV s'imposa comme une référence habituelle, reprise à chaque nouvelle consécration[53]. Les principaux hiérarques uniates ruthènes furent ainsi assimilés de manière pérenne aux prélats latins pour l'ensemble des procédures administratives qui accompagnaient l'examen et la consécration des candidats. L'adoption d'une telle pratique signifiait l'échec incontestable des projets énoncés par Rutski et s'inscrivait comme une forme d'aboutissement des processus balbutiants observés au cours de la première décennie du XVIIe siècle.

L'entrée de la métropole de Kiev dans l'obédience de Rome – première Union ecclésiastique de la période post-tridentine – constitue indéniablement un cas particulièrement riche pour aborder la rhétorique des institutions ecclésiales modernes amenées à se *redéfinir*. En effet, la frontière entre les rites grec et latin du territoire polono-lituanien devint, dès l'extrême fin du XVIe siècle, un lieu où se posèrent dans la pratique non seulement des questions propres à la coexistence des différences religieuses, mais également au problème encore plus prégnant de la capacité d'une Église à concevoir et à contenir sa propre diversité. À l'intérieur de ce jeu complexe, les professions de foi paraissent former le dernier bastion de ce qui ne peut être négocié ni dans le fond (puisque ces textes définissent les cadres et la nature mêmes des entités religieuses) ni dans la forme (censée se soumettre ici à l'uniformité) et doit être reçu sans justification. Pourtant, un examen des textes utilisés dans la métropole kiévienne révèle que ces documents étaient loin d'être immuables, précisément parce que, par leur nature même, ils offraient un

50. Une dépêche du nonce de Pologne paraît indiquer cependant qu'à partir de 1643, la procédure normale prévoyait que les évêques uniates kiéviens prononcent leurs professions de foi d'après la *Professio orthodoxae fidei ab Orientalibus facienda* publiée sur ordre d'Urbain VIII en 1633 et en latin. Le nonce avait alors reçu les traductions grecque et arménienne du texte qui avaient été imprimées sur les presses de la congrégation *de Propaganda Fide* en 1634 et 1642. L'usage de cette formule sur l'espace polono-lituanien reste très mal connu, mais les brèves remarques faites dans la correspondance diplomatique paraissent indiquer que ce texte servait essentiellement pour les hiérarques qui rejoignaient l'Union après avoir été consacrés évêques dans l'Église orthodoxe. Voir notamment *Litterae nuntiorum apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes. 6, 1639-1648*, collegit, paravit, adnotavit editionemque cur. A. WELYKYJ, Romae 1962, n° 2630, p. 117; *Epistolae metropolitarum* (cité n. 41), 3, n° 42, p. 69.

51. Voir les documents publiés dans les différents volumes déjà cités des *Epistolae metropolitarum* (cité n. 41).

52. Comme cela fut déjà signalé pour Hipacy Pociej, les métropolites devaient signer également un serment de fidélité au Saint-Siège (« iuramentum fidelitatis ») qui était joint également à la lettre pontificale.

53. Les professions de foi des métropolites Rafał Korsak et Antoni Sielawa semblent aujourd'hui avoir disparu. Le premier usage de la formule latine par les métropolites est attesté à partir de Gabriel Kolenda qui signa ce texte en 1665 : *Epistolae metropolitarum* (cité n. 41), 2, n° 40, p. 260-262.

aperçu détaillé d'une institution ecclésiastique et de ses transformations[54]. Leur contenu montre notamment que le défi majeur posé à l'épiscopat ruthène après 1596 fut de devoir concilier deux cultures scripturaires et deux échelles de gouvernement ecclésiastique trop éloignées l'une de l'autre pour prétendre pouvoir instaurer une forme d'équilibre, capable de laisser une place à la diversité. Une telle situation explique certaines tentatives successives et parfois singulières des premiers moments de l'Union avec des professions de foi « doubles » ou l'usage des formules orthodoxes complétées de références au concile de Florence pour créer un semblant d'interface entre les deux traditions ecclésiastiques. Parmi ces expériences, le temps du métropolite Józef Rutski (1613-1637) correspond à une étape essentielle pour l'affirmation de l'Église ruthène comme une entité particulière, capable de se distinguer à la fois des Latins et des chrétiens orthodoxes qui continuaient à relever de Constantinople. La volonté de façonner une « confession » uniate, visible derrière les formules des professions de foi épiscopales adoptées à cette époque, plaça toutefois l'Église kiévienne dans un face-à-face direct avec le clergé latin et, dans une moindre mesure, orthodoxe, engagés alors dans des processus similaires qui rendaient suspecte toute forme de variation. En 1663, l'évêque latin de Chełm, Tomasz Lezeński, n'hésitait pas à s'en prendre à la hiérarchie uniate, incriminant entre autres sa formulation différente de la procession de l'Esprit saint et son usage des gestes liturgiques comme le signe de croix de droite à gauche à l'image des « Ruthènes schismatiques »[55].

L'incapacité réciproque et croissante à concevoir la pluralité des normes explique de même les propositions institutionnelles des hiérarques uniates ou orthodoxes kiéviens et l'idée d'une promotion de la métropole au rang de patriarcat, afin que l'autonomie structurelle puisse pallier l'impossibilité de la négociation. Toutefois le déséquilibre des forces rendit ces projets caducs et aboutit dans le cas uniate à une transposition directe des normes latines. Le *Filioque* apparut progressivement dans le *leitourgikon* ruthène à partir des années 1670 avant d'être officiellement introduit dans le Symbole par le synode de Zamość en 1720[56]. Cette évolution au service d'une « normalisation » des textes ecclésiastiques fondamentaux se fit alors dans un contexte politique changeant où les frontières communautaires avec les orthodoxes recoupaient de plus en plus les divisions politiques entre la Pologne-Lituanie et ses voisins. L'Union devint alors non seulement la reconnaissance de l'obédience pontificale, mais également le symbole du loyalisme politique envers l'État polono-lituanien. L'Église uniate ruthène trouva donc dans ces recompositions politiques une légitimité qu'elle ne put obtenir dans la négociation ecclésiologique.

54. L'affirmation de Mykhajlo Dymyd, qui suggère que les rites relatifs à la consécration épiscopale, décrits dans l'euchologe kiévien du xve siècle, restèrent en usage dans l'Église uniate depuis ses origines jusqu'en 1925 quand le métropolite Andrij Šeptyc'kyj fit imprimer une nouvelle version révisée de l'ouvrage, ne résiste pas à l'examen des sources : Димид, *Єпископ* (cité n. 6), p. 201.

55. *Litterae episcoporum historiam Ucrainae illustrantes* (cité n. 50). *2, 1594-1608*, Romae 1959, n° 164, p. 265-266.

56. Л. Д. Гуцуляк [L. D. Huculjak], *Божественна літургія Йоана Золотоустого в Київській митрополії після Унії з Римом (період 1596-1839 рр.)*, Львів [L'viv] 2004, *passim*.

Annexe 1 – Tableau des professions de foi des évêques uniates ruthènes depuis la promulgation de l'Union de Brest jusqu'au milieu du XVII[e] siècle (documents conservés)

Nom	Diocèse	Date	Lieu	Modèle	Langue	Source
Hipacy Pociej	Volodymyr-Brest	23/12/1595	Rome	G. XIII	latin/ruthène	*ASV, A. A., Arm. I-XVIII,* n° 1733 (= *Documenta Unionis Berestensis* [cité n. 12], n° 143, p. 211-215)
Cyryl Terlecki	Luc'k-Osttoh	23/12/1595	Rome	G. XIII	latin/ruthène	*ASV, A.A., Arm. I-XVIII,* n° 1734
Gedeon Brolnicki	Polack	16/08/1601	Vilnius	G. XIII /K(u1)	ruthène	*RGIA* (cité n. 27), F. 823, inv. 1, n° 248
Eustachy Jelo-Maliński	Luc'k-Ostroh	05/06/1607	Varsovie	P. IV(f)	ruthène	*RGIA*, F. 823, inv. 1, n° 289 (= *Документи* [cité n. 31], n° 111, p. 128-129)
Jeremiasz Tyssarowski	L'viv-Halyč	14/11/1607	Cracovie	P. IV	polonais	*ASV, Fondo Borghese*, Serie II, vol. 234, f. 147[v]-149[r]
Atanazy Krupecki	Przemyśl-Sambir	10/07/1610	Brest	C. VIII/K(u1)	ruthène	*RGIA*, F. 823, inv. 1, n° 318
Józef Rutski	Halyč (titulaire)	?/06/1612	Vilnius	K.*	ruthène	*Вестник Юго-Западной и Западной России* 4/2, 1865-1866, p. 31-34
Józef Rutski	métropolite	09/08/1613	Varsovie	G. XIII	latin	*Epistolae metropolitarum* (cité n. 41), 1, n° 3, p. 27-28
Joachim Morochowski	Volodymyr-Brest	04/07/1614	Vilnius	K(u2)	ruthène	*RGIA*, F. 823, inv. 1, n° 368 (= *Документи* [cité n. 31], n° 143, p. 142-143)
Atanazy Pakosta	Chelm-Belz	1619	?	K(u2)	ruthène	*RGIA*, F. 823, inv. 1, n° 441
Hieronim Poczapowski	Luc'k-Ostroh	1621?	?	K(u2)	ruthène	*RGIA*, F. 823, inv. 3, n° 157 (= *Акты, относящиеся к истории Западной России* [cité n. 37], 4, n° 221, p. 510-511)
Antoni Sielawa	Polack	1624	Vilnius	K(u2)*	ruthène	*RGIA*, F. 823, inv. 1, n° 514
Grzegorz Michałowicz	Pinsk-Turaw	1624	?	K(u2)	ruthène	*RGIA*, F. 823, inv. 1, n° 515
Lew Krewza	Smolensk	1625?	?	K(u1)	ruthène	*RGIA*, F. 823, inv. 3, n° 180
Rafał Korsak	Halyč (titulaire)	09/02/1628	Varsovie	G. XIII	latin	*ASV, Arch. Consist., Processus consist.*, vol. 25, f. 288[r]-289[r]
Metodiusz Terlecki	Chelm-Belz	1630	?	K(u2)	ruthène	*RGIA*, F. 823, inv. 1, n° 587
Józef Bakowiecki	Volodymyr-Brest	1632	?	K(u2)	ruthène	*RGIA*, F. 823, inv. 1, n° 612 (= *Документи* [cité n. 31], n° 243, p. 202-203)
Pachomiusz Wojna-Orański	Pinsk-Turaw	1637	?	K(u2)	ruthène	*RGIA*, F. 823, inv. 1, n° 687 (= *Документи* [cité n. 31], n° 311, p. 249-250)
Nicefor Łosowski	Vicebsk (titulaire)	21/01/1644	?	K(u1)	ruthène	*RGIA*, F. 823, inv. 1, n° 737

C. VIII : *Breuis orthodoxae fidei professio* (1580/1595)
G. XIII : *Professio orthodoxae fidei a Graecis facienda* (1575/1582)
K* : formule kiévienne d'avant 1596 (abrégée)
K(u1) : formule kiévienne uniate (rédaction antérieure à 1614)
K(u2) : formule kiévienne uniate (rédaction postérieure à 1614)
K(u2)* : formule kiévienne uniate (rédaction des années 1610-1630), avec *Filioque* dans le Symbole de foi
P. IV : formule latine de Pie IV
P. IV (f) : formule latine de Pie IV avec la mention du concile de Florence

Annexe 2
Profession de foi catholique d'Eustaphi (Jeremiasz) Tyssarowski, évêque de Ľviv-Halyč-Kam'janec'-Podiľs'kyj
(14 novembre 1607)

[traduction polonaise de la « profession de foi tridentine ». Voir la version latine du texte dans : *Bullarum* (cité n. 1), 4/2, n° 103, p. 204-205]

Ja Eustaphi Thyssarzowsky, zupełną wiarą wierzę, y wyznawam [f. 148[r]] wszystko to cokolwiek się zamyka w wyznaniu wiary, którego kościół Ś. Rzymsky zażywa, to iest wierzę w Boga iednego Oyca wszechmogącego, Śtworcę nieba y ziemię, widomych wszystkich rzeczy y niewidomych. I w iednego Pana Jezusa Christusa Syna Bożego iedynego, z Oyca przed wieki narodzonego, Boga z Boga, Światłość z Światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, urodzonego nie uczynionego, równego istnością Oycu, przez którego wszystkie rzeczy są uczynione; który dla nas ludzi, y dla zbawienia naszego, zstąpieł z niebiosów, y wcielony iest z Ducha świętego, z Panny Marij, i stał się człowiekiem. Ukrzyżowan tesz dla nas pod Ponskim Pilatem, umączon y pogrzebion. I trzeciego dnia wedle pisma zmartwychwstał, y wstąpieł na niebiosa, siedzi u Boga Oyca na prawicy. I powtore w chwale przydzie sądzić żywe y umarłe, ktorego krolewstwu końca nie będzie. I w Ducha Ś. Pana y ożywiającego, który od Oyca y Syna pochodzi, któremu z Oycem y z Synem równo się kłaniamy, y spólnie go uchwiełbiamy, który mówieł przez Proroky; y Jeden Święty Powszechny y Apostolsky kościół. Wyznawam ieden krzest na odpusczenie grzechów, y oczekiwam z martwych wstania umarłych, y żywota wiecznego. Amen.

Apostolskie y kościelne podania, y insze tegosz kościoła rachowania [sic] y postanowienia stale przeimuię. Do tego pismo Ś. wedle tego rozumienia iako trzymała y trzyma matka Kościoł Ś., którego to iest sądzić o prawdziwym rozumieniu y wykładzie pism świętych przeimuię y onego nigdy, tylko wedle iednostainego Oyców zezwolenia, przeimować y wykładać nie będę.

Wyznawam tesz siedm bydz prawdziwych y własnych nowego Zakonu Sakramentów, od Jezusa Christusa Pana naszego postanowionych, y one do zbawienia narodu ludzkiego, acz nie wzystkie potrzebne bydz, to iest krzest, Bierzmowanie, [f. 148[v]] Eucharistia, Pokutę, Olei święty, Święcenie Duchownych, y Małżeństwo, i że łaskę nam daią a z tych Krztu, Bierzmowania, y Świecenia bez świętokraistwa [sic] powtarzać nie może. Przyęte tesz y potwierdzone kościoła powszechnego w odprawowaniu pomięnionych sakramentów obrzędy, przyjmuię, y przypusczam wszystko to cokolwiek o grzechu pierworodnym, y o usprawiedliwieniu na Świętym Tridenskim Synodzie postanowiono przymuię. Wyznawam także we Mszei Swiętei ofiarowanie Bogu prawdziwy, własny y grzech gładzący ofiary za żywych y umarłych, y w naświętszym sakramencie bydz prawdziwie, rzeczywiście, y istotnie ciało y krew pospołu z Duszą y Bostwem Pana naszego Jezusa Christusa, y bydz przemienienie wszystkiei istoty chleba w ciało, y wszystki istoty wina w krew, które przeminienie kościół powszechny przeistnoczenie nazywa. Wyznawam tesz pod iedną tylko osobą całego y zupelnego Chrystusa, y prawdziwego Sacramentu przyęcie. Moczno trzymam że czysciec iest, y że duszom tam zatrzymanym, modlitwy wiernych pomagaią. Także że świętych z Chrystusem kroluiących wzywać y czcić mamy, y że oni za nas się Bogu modlą, y że ich kości czcić mamy. Moczno wyznawam że obrazy Chrystusowe, Naświętszy Panny Marij, y inszych Swiętych mieć y trzymać, y onym przystojną czesć

y ucciwość [sic] czynić mamy. Odpustów także władzą od Chrystusa Pana w kościele zostawioną, y onych zażywanie, chrześciańskiemu czł[owi]ekowi bardzo do zbawienia pomocne bydz wyznawam. Święty, powszechny y apostolsky Rzymsky kościół wszystkich kościołów Matką nauczycielkę [sic] [f. 149r] przyznawam [sic], y Rzymskiemu Biskupowi Ś. Piotra naiwyższego z Apostołów następnikowi, y Jezusa Chrystusa namiestnikowi prawdziwe posłuszenstwo obiecuię y ślubuię. Insze tesz rzeczy wszystkie od Ś. Canonów y na powszechnych Oyców Ś. zborach, a osobliwie na Ś. Trydenskim Synodzie podane, postanowione, y obiaśnione bez wszelakiei wątpliwości przeimuię, y wyznawam, a wszystkie insze przeciwne y iakie kolwiek heresie od kościoła potępione y odrzuczone, iako anathema ia tesz potępiam, odrzuczam jako anathemę. Tę prawdziwą katolicką wiarę mimo którą zbawiony żaden bydz nie może, którą teraz dobrowolnie wyznawam, y prawdziwie trzymam, tesz całą y nienaruszona iako namocniei, do ostatniego skonania, za pomocą Bożą trzymać, wyznawać, i od moich poddanych ille tych którzy pod władzą moią bendą, aby trzymana, wyznawana była, wedle możności moiey starać się bendę. Co ia pomieniony Eustaphi Thessarzowsky obiecuię y ślubuię i ręką się własną podpisuię, y pieczęc przylkładam.

Dan w Krakowie 14 miesiąca Novembra 1607.

Eustaphi Thessarowsky ręką własną.

Loco sigilli

[Source : *ASV*, *Fondo Borghese*, Serie II, vol. 234, f. 147v-149r; ancienne édition : WELYKYJ, Prima unio (cité n. 29), p. 560-563.]

Annexe 3
Profession de foi « romaine » d'Atanazy Krupecki, évêque de Przemyśl-Sambir (10 juillet 1610)*

[traduction ruthène de *Breuis orthodoxae fidei professio, quae ex praescripto Sanctae Sedis Apostolicae ab Orientalibus ad sacrosanctae Rom*[*anae*] *Ecclesiae unitatem uenie*[*n*]*tibus facienda proponitur*, Rome 1595.
La copie électronique de l'ouvrage en latin et en arabe est disponible sur :
http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10151854_00005.html]

* : le texte souligné est écrit de la main de l'évêque.

[f. 2r] Аз свещенноинокъ Афанасий Крупецкий мило(ст)ю божиıо нареченный во светую епископию премыскую и самборскую. Всим серцем моим верую и исповедую иж҄ъ един есть богъ истинный вседержитедь неѡтменный неѡбименный неизреченный и вечный то есть ѡт(є)цъ с(ы)нъ и д(у)хъ св(є)цый един во естестве троякий в персоных. Ѡт(є)цъ нерожденый с(ы)нъ ѡт самого отца рожденый д(у)хъ св(є)тый ѡт ѡтца и сына вечне исходящый не яко ѡт двохъ початковъ албо ѡт двояго тхнения але ѡт ѡбоихъ яко ѡт единаго начала и единаго тхнения. Ѡт(є)цъ не есть с(ы)номъ албо д(у)хомъ св(є)тымъ с(ы)нъ не есть ѡтцемъ албо д(у)хомъ св(є)тымъ д(у)хъ не есть ѡтцом албо сыномъ. Лечъ ѡтец токмо ѡтцем есть, с(ы)нъ токмо с(ы)ном есть и духъ св(є)тый токмо д(у)хом св(є)тымъ есть. Жаден другаго албо преходит вечностыю албо болший есть великостыю албо превышает силою але без начатку есть и конца вегда ѡт(є)цъ есть раждающый с(ы)нъ раждающийся д(у)хъ св(є)тый исходящый единос ущный и едино равный едино всемогущый единовечный, тые тры персоны сут едни бог не тры богове едино естество едино существо едино безмѣрие едино начало едни сътворител речый всих видимых и не видимых телесных и духовныхъ которые кгды восхотел всю създал твар своею бл(а)гостию которую теж велкий добрую же быти и изволилъ. Протожъ непрыймую, ганю и проклинаю вси ереси и черетики которые речы тым противныхъ разумеют и научають.

К тому теж верую и прызнаваю иж единородный божый с(ы)нъ отцу единосущный всегда с ѡтцем и с д(у)хом святым будущий во исконечение века которон бог неиспытанными судбами своими помстановил абы нас ѡт греха Адамова [f. 2v] и прочых съгрешений скверных ѡчыстил и ѡт смерти и ада избавилъ воплотился от д(у)ха света изнесиверного чрева преблаженои марии девицы и истинную и зуполную натуру човечую прыняи то есть тело и з душею разумною воединой ѡсобебожеской таковым единествомъ ижъ ѡдинъ нтотже Х(ристо)с ест богомъ и човеком с(ы)нъ божий и с(ы)нъ човечый так иж едина натура не см'ѣшается з другою ани едина премешается з другою а не ѡдина мешается з другою ани другая ѡбоает але згола во единой персоне сут две зуполные натуры то ест божеска и човеча зостаючи вничом ненарушоныя тых натур власности две воли и двое д'ѣяния так ижъ токмо сам Х(ристо)с есть ѡдиным якъ зраку рабскаго божий зрак неѡтнялъ так тыж зраку боскаго зрак рабъский неѡтнялъ. Абовем который бог истинный есть тот же и правдивый есть човекъ богом претом иж значала был словомъ и слово б(ыть) у бога и бог б(ыть) слово. Човеком претом иж слово плот быт и з нами пербуде. Бог

претом иж пят хлебом пят тисяшый людей насытил самаританци воду текъшую въ живот вечный пришбецалъ нжъ лазара триднезнаго шт смерти въскреснлъ чловеком презто иж илькнулъ праснулъ и спрацован есть и нарреве [sic] креста пригводей есть щдин и тотже побожестве ранный вечному штцу несмертелный нестратный аводлугъ чловеченства меншый есть шт штца смертелный и стратный.

Ку тому крепко верую и проповедую иж тойже с(ы)нъ божый воплощенный воистинну народился из марии приснодевицы протож тую деву исповедую правдивую быти матерь божую и ро[f. 3ʳ]дителною, потом иж правдиве страст прынялъ правдиве умер и погребенъ правдиве и з душею съшед во ад абы выбавил душы с(ве)тых шт(е)цъ которые во штхланех задержаны были звязавшы ненасыщенного чловека убийца, и потом шт мертвых воистинну воскреслъ и през чотыридесят дней апостоловъ научал ш царствии божомъ и потом вошед на небеса и седит ш десную штца и прыйдет во скончении века судити живых и мертвыхъ.

Верую и исповедую иж заден чловекъ з сѣмене адама початый и роднвыйся былъ избавлен ани будет токмо през веру посредника межы богом и людми г(о)сп(о)да н(а)шего Исус(а) Х(ристос)а во крове и смерти его которою нас поедналъ спредвечным штцемъ измазал рукописание беззаконий нашыхъ исправившн вечное штќунане.

Ктому крепко верую вснречы законныи ветхаго завета албо мойсеева завета которые Х(ристос)а пришбражали хотяй ку хвале божой шного веку служили ветже кгды шнъ прысшол вси устали и вже по проповеданни евангелии немогутъ ся заховати без утраты вечного спасения.

Протожъ всихъ по шном часе шбрезания шабатовъ и потрав шным правом заказанныхъ и инншыхъ речей заказанных захователей яко за чужых шт православной веры шсужаю и вечного жывота наследниками быти немогутъ, если коли в тых блудахъ неупаметаютсе. Поневажъ шт тых всихъ выбавил нас Х(ристо)с и семъ таинъ нового завета постановил которые я маю в учтивости, верую и исповедую то ест крещение миром помазание евъхаристия покаяние сынъ [sic][1] малженство и остатнее помазание которые вси годне ужывающымъ силою страстей тогож г(о)сп(о)да нашего Исус(а) Х(ристос)а бл(а)годат приносятъ. Тые сем тайны [f. 3ᵛ] албо сакрамента съвершаются трема речами то ест словы, речами и служителемъ, слова яко формою, речами яко материею служителем которийбы мел предсевзяте шдправляти тое што чынитъ церковъ.

Прыймую тежъ што колвекъ в тых тайнахъ светая и кафтолическая ц(е)рьков рымская учыт и проповедует.

Верую если правдиве кающейся исходят в милости божой первый инжели годныхъ покаяния плодовъ затые которых не допустили и штпустили каране неучыли пред справедливостью божою тых душы муками чыстителными по смерти чыстется ажъ бы шт тыхъ мукъ были выбавлени помощны им суть православныхъ жывых поминания то ест жертвы службы божои молитвы ялъмужны и инншые побожные учынки которые шт православныхъ за иншых православных шдправоватис звыкли ведлугъ уставъ церковных.

И тых душы которые попрнятию с(вето)го крещения в жадную змазу греха невпали и шные тежъ которые погреховной скверне (якося вышай реклъ) шчыстилис до неба зараз идутъ и видятъ ясие самого бога во тройцы единого яко есть единакъ водлугъ розности заслугъ щдин другого досконалей. А шныхъ д(у)ши которые ву

1. Erreur du copiste qui a remplacé « санъ[о'ыдо] » par « сынъ ».

чынковымъ греху албо самом первородном сходятъ с того свѣта зараз до пекла идутъ которые ро.зными муками еднак вечными мучытися будутъ.

Моцне тежъ держу и верую символъ албо склад веры од трох сот и осмънадесят с(ве)тыхъ от(е)цъ на соборе никейском и од сто и пятдесят на соборе констатинополском поданы изавжъды въ церкви ажъ до сего часу вцале захованыи то ест верою воединаго б(о)га творца неба и земли и прочая.

Визнаваю [f. 4r] держу и оповедаю единаго и тогож б(о)га старого и нового завета то ест закону и пророковъ и евангелии быти причыною поневажъ за нахне нием того с(ве)того д(у)ха обегга завета с(ве)тые мовили протожъ прыймую вси книги съборные которые прыймуетъ пресветая рымская и кафолическая церковь которые сут нижей описанные старого завета пят книг мойсеювых то ест бытия исходу левито чысла вторый закон потом Исая наввины судии руфъ четверо царествъ дви паралипоменонъ ездры першые и вторые которые называють неемии товиа юдифъ естер иовъ псалтыр давыдовъ сто и пятдесят псалмовъ прытчы еклесиастъ пѣсню пѣсней премудрости исуса сираха исаий иеремѣ з варухомъ езекиил даниелъ и дванадесят пророковъ меншиx то есть озия иоель амос авдияс иона михея нахумъ абъкухъ зофония агий захария малахыя двои махабейские книги першые и вторые нового завету чотыры евангелии от матфея марка луки Иоана деяния апостолские от луки еванъгелисты описаные чотыринадесят листовъ павла апостола до римлянъ два до коринфовъ до галатовъ до ефесовъ до филиписовъ до колосенсовъ два до тесалониковъ два до тимофея и до тита до филимона до евреовъ петра апостола два Иоана апостола тры[2] иоды апостола единъ и апостола апокалипис иоана апостола два.

Надто прыймую и похваляю пресветыи собор першыи никейский трыста и осмънадесят от(е)цъ и вызнаваю и затым иду штоколвекъ он постановил и ганю и проклинаю штоколвекъ онъ проклялъ а особливе незбожную ерес арияскую весполъ зъею причынцею арыа который так смел научати иж с(ы)нъ божый не есть отвека самой истности отцевской урожоный але зачаямъ из ницего сътворенный.

Надто прымую [f. 4v] и похваляю с(ве)тый собор костантинополский першый сто и пятдесят от(е)цъ и верую штоколвекъ онъ постановилъ и ганю штоколвекъ он зганилъ а особливе незбожную ерес македония зъеи прычинцею который такъ смелъ мовити ижъ д(у)хъ с(ве)тый не есть отцу и сынови единовечнымъ и едино сущнымъ протожъ аниего богом быти прызнавалъ але сотворенемъ.

Надто прийму и похваляю с(ве)тый събор ефеский першый двѣсти от(е)цъ и верую штоколвекъ онъ постановилъ и ганю штоколвекъ онъ зганилъ а особливе незбожную ерес несторианскую зъеи прычинцею несториемъ который две персоне во Христе покладалъ и такъ твердилъ иж од слова божого тело не было прынято въединество персоны але токмо през бытност яко церковь посвещенно и христа нехотел называти богомъ воплощеннымъ але човеком богоносимъ ани преблаженную марию его родителку называлъ богородицею але христородицею. Надто прыймую и похваляю с(ве)тый собор халцедонский шест сот и трыдесят от(е)цъ четвертый вселенский собор и верую и такъ держу штоколвекъ онъ постановилъ и ганю и проклинаю штоколвекъ он зганил и проклялъ а особливе незбожную ерес Евътихия и Диоскора Александрейскаго зъихъ прычинцами которые так мовили ижъ во христе по соединению слова с плотию не было з двохъ зупалъныхъ доскональыхъ

2. Passage « Iacobi Apostoli una » non traduit.

непомешанныхъ и несмѣшеныхъ натуръ въ соеднинении состава албо персоны и ганю вторый собор ефескний и овшем разбойничий поневажъ за змовою тогожъ диwскора по замордованю блаженнаго Флориана епископа Костантинополскаго розогнавшы архиерея рымскаго пословъ и инъшыхъ епископовъ по страхом бройным до позволеня прымушенныхъ незбожне ересъ евътихнанскую потвердилъ.

Надто прыймую и похваляю съборъ Костантинополский вторый сто и шестесят и пет [sic] wт(е)цъ [f. 5r] пятый вселенский соборъ и верую штоколвекъ wнъ постановилъ и ганю штоколвекъ wнъ зганилъ а wсобливе незбожную ерес Петра Анъфима[3] и инъшыхъ которые такъ розумеючы ижъ боская натура трох персонъ бозскихъ за нас была распята до писней тресветой тые слова распныйся за нас прыдавали.

Надто прыймую и похваляю третий соборъ Костантинополский двѣсти wсмъдесят и девет wт(е)цъ шостый вселенский собор и верую штоколвекъ wнъ постановилъ и ганю штоколвекъ wнъ зганилъ а wсобливе незбожную ерес Сергия Кира Павла Петра Кира Макария и Феwдора которые едину толко во христе волю и справу покладаючы едину тежъ натуру зъ Євътихиемъ прызнавати мусели.

Надто прыймую и хвалю вторый собор никейский триста пятдесят wт(е)цъ семый вселенский соборъ и верую што колвекъ wн постановилъ и ганю штоколвекъ wнъ зганилъ а wсобливе незбожную ерес wбразоборцовъ которые честные христовы и светыхъ wбразы яко балваны поганские с церквей выкидали и wгнем палити нaучали.

Надто прыймую и похваляю с(ве)тый собор флорентийский над сто и пятдесят wт(е)цъ и верую што колвекъ wн постановилъ w похож(де)нею д(у)ха с(ве)таго wт wтца и wд сына w посвещеню хлеба присного и квасного w чыстцу w хвалѣ душей w зверхности нас высшого рымского епископа кутому тежъ w сакраменътахъ и w соборныхъ книгахъ и ганю и проклинаю што колвекъ wнъ зганилъи проклялъ.

Надто прыймую и похваляю иншые соборы которые прыняла и похвалила пресветая съборная кафолическая апостолская рымская церковь а wсобливе с(ве)тый вселенский головный соборъ который недавныхъ часовъ былъ и проклинаю и ганю вси ереси и ихъ учытелей которые и которыхъ наганила и проклялa тая с(ве)тая кафолическая апостолская рымская церковь немней теж штоколвекъ wна держытъ и учытъ зо вшелякими набоженством и учтивостю прыймую и wбыймую тыx тежъ учителей и с тыхъ wт(е)цъ которыхъ тaяж [f. 5v] рымская церковь хвалит зъ вшелякою учтивостю прыймую.

Держу и так исповедую с(ве)тую апостолскую столицу и рымского епископа и по всемъ свѣте держати старсенство [sic] и самого епископа рымскаго быти наследникомъ блаженнаго Петра княжати апостолскаго и правдиваго христова наместника и всей церкви быти головою и всихъ хрестиянъ wтцемъ и учытелемъ и wному блаженному Петру пасти редити [sic] и справовати вселенскую церковь wт г(оспо)да н(а)ш(о)го Исус(а) Х(рис)та зуполъную власт даную быти. Которой церкви единост такъ велце важную быти разумею иж жаденъ который wт той церкви вышолъ учестником быти вечнаго жывота не можетъ.

Надто wбецую иж я яко на послушнаго с(ы)на належыт порядку наукн епѣтемин и росказаню Павла Пятого за ласкою божою папежа и его наместников [sic][4] рымскихъ

3. Oubli de Sévère, cité dans le texte latin.

4. Erreur du traducteur ou du copiste qui a remplacé « наследниковъ [successorum] » par « наместниковъ [uicariorum] ».

епископовъ порядне на тот станъ уступуючим и столици апостолской вечне и верне послушнымъ быти тую правдивую кафолическую веру которую на тот час доброволне исповедую и правдиве держу туюж зуполную и ненарушеную аж до остатнего жывота моего тщения стале за помочю божою держати и исповедати и од моихъ подданых албо оных о которых старане мѣти мне будет приналежати держати научати и оповедати иле з мене быти может старатисе буду я тотже Афтанаси Крупецкий милостью божию нареченный во светую епископию премыскую и самборскую в имя бога во светой тройци единого присягаю и зыстати обецую.

Писанъ у берестьи лѣта божого народженыя тисяча шесть сотъ десятого мца июля десятогонадцать дня у суботу.

[Source : *RGIA*, F. 823, inv. 1, n° 318, f. 2r-5v]

Annexe 4
Profession de foi de Grzegorz Michałowicz, évêque de Pinsk-Turaw
(1624)

[f. 1r] Ꙗ Григорий *Михалович* свещенноинок милостию Б(о)жию нареченный во светѣшую епископию Пинскую и Туровскую сее пишу рукою своею и разумом своимъ и исповедаю пред Богом и избранными его правую и непорочную веру хрестиꙗнскую еже ест исповедание воймꙗ Ѡтца и Сына и Свегого Духа едино божество еже ест сице.

Верую во единого Бога Ѡтца вседержытелꙗ творца небу и земли видимым же всим и невидымым и во единаго Г(оспод)а И(су)с(а) Х(рисгус)а Сына Божаго единородного иже ѡт Ѡтца рожденнаго прежде всех векъ, света ѡт света Бога истинъна ѡт Бога истинъна рожденъна а не сотвореньна единосущна Ѡтцу им же всем быша. Нас ради человек и нашего делꙗ спасениꙗ сошедшаго со небес и воплотившагосꙗ ѡт Духа Светаго и Мариꙗ Девы воч(е)ловечившесꙗ распꙗтаго за ны при Понтистемъ Пилꙗте и страдавшаго и погребенна и воскресшаго во третий ден по писаниꙗх и вшедшаго на небеса и седꙗщаго ѡдесную Ѡтца и паки градущаго со славою судити жывых и мертвых еже царствию нест конца и в Духа С(ве)таго истиннаго и жывотворящого иже ѡт Ѡтца исходящого иже со Ѡтцем и со Сыном спклонꙗема и сославима глаголавшого пророки. Во едыную с(ве)тую соборную и апостолскую Церков исповедую едыно Крещение воставление грехов. Чаю воскресениꙗ мертвым и жизни будущаго века амин.

К сим же приймую вси с(ве)тые вселенские Соборы а менovите [f. 1v] с(ве)тый вселенский Собор Флорентийский, иже на сохранение собрашасꙗ правых догмат исповедаю ꙗже ѡт них уставленнаꙗ любити и соблюдати каноны и с(ве)тыꙗ уставы елико свещенными нашыми ѡтцы по различным временнем и летем и изѡбразиша всих их же приꙗша и азъ приймаю и их же ѡтвращаютсꙗ ѡтвращаюсꙗ и паки церковный мир и соединение приꙗтое[1] исповедую соблюдати и ни едыным же правомъ противнаꙗ мудръствовати во всем жывоте моемъ.

К сим же исповедую и сохранꙗю и ѡбещаюсꙗ и всегда последствую и повинуюсꙗ господину и владыце моему преѡс(ве)щенному Иѡсифу митрополиту Киевскому Галицкому и всеꙗ Руси и по немъ восприемником его чисто и право и послушливо и где поведит г(оспо)д(и)нъ и владыка мой с(ве)тый митрополит Иѡсифъ Киевский и всеꙗ Росии быти к собе и мне сꙗ его не ѡслушати ехати к нему без всꙗкаго перевода.

А через мою епископию ставленниковъ мне неставити ни диꙗкона ни попа ни протопопы ни игумени ни архимандрита ни антимисовъ мне не давати или с(ве)тителское что сотворити в чужой епископии и вовсих местех их ни в моего господина и владыки кир Иѡсифа митрополита Киевского и всеꙗ Руси пределе ни инаꙗ дела церковнаꙗ не делати ми кроме епископии данное мне господыном и владыкою моим Иѡсифом митрополитомъ Киев[f. 2r]ским м всеꙗ Росии или ѡдшедшу ми в которую страну [чужую] не пети ми обедни без позволениꙗ митрополита в чиим ли пределе буду.

К сим же исповедую не ѡставити ми во всем моим пределе ни единагожи ѡт нашое православное веры ко арменом свадбы творити и кумовства и иншых еретик

1. Les autres formulaires de ce type rajoutent ici : « avec l'Église romaine » (с Церковъю Рымскою).

которых вселенские соборы проклали, и ащели же который поп моего повета в той мене сотворитъ, мне поведати господину и владыце моему с(ве)тому митрополите шбещеваюся со страхом Божим и боголюбезнымъ хотением данном ми стадо на исправление шт всякого лукавства шыскати и себе сохраняти, елика ми настоит сила.

А имении до церквей епископъства [моего] належащого не имам продавати ани даровати и ни заставляти ани знову даннины и ленным правомъ и советующи ми клирошаномъ не давати, не изволяющу шцу митрополиту Киевъскому шлученный яже или разграбленьная изысковати. Аще же не пребуду в сих в вину в правилех в правах церковных шписанию по,дпадаю.

Паки шбещаюся яко [несмъ] не дал ничого за испушение за тую церковъ ни есмъ [шбещался] кому что дати ради сего разве шбычное и уставничное [светыя] церкви и сторон но лобзаю и за сие апостолское и шчие предание.

К сему исповедую елика имут предания [f. 2v] митрополии стол да сохраним непоколебимо повсей шбласти моей аще ли сотвору что таково без позволения и без грамоты господина владыки моего прешсвещенного митрополиты Киевского и всея Росии Иwсифа или преступлю что едыно шт сих всих или не пребуду во единности принятой со с(ве)тою Кафтолическою Церковю тым самым лишен буду сана своего без всякого прекословия.

Списана же сия вся быша рукою мою и подписана сице.

Григорий Михалович свещенноинокъ милостию божиею нареченный во свѣтейшую епископию Туровскую и Пинскую, своею рукою подписах в лѣто по воплощении г(оспо)днемъ ҂ахкд

[Source : *RGIA*, F. 823, inv. 1, n° 515, f. 1r-2v]

Traduction

Moi, Grzegorz Michałowicz, hiéromoine, par la grâce de Dieu évêque par expectative de Turaw et de Pinsk, j'écris ceci de ma main et par mon entendement et je professe devant Dieu et ceux qu'il a désignés la vraie et pure foi chrétienne, qui est la profession au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, une seule divinité, et qui est la suivante :

Je crois en un seul Dieu, le Père tout puissant, créateur du ciel et de la terre, de toutes les choses visibles et invisibles; et en un seul Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, né du Père avant tous les siècles, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu; engendré et non créé, consubstantiel au Père, par qui tout a été fait. Qui pour nous hommes et pour notre salut est descendu des cieux, s'est incarné du Saint-Esprit et de la Vierge Marie et s'est fait homme; qui a été crucifié pour nous sous Ponce Pilate, a souffert, a été enseveli, est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures, est monté aux cieux et est assis à la droite du Père, d'où il viendra de nouveau avec gloire juger les vivants et les morts, dont le règne n'a pas de fin ; et en l'Esprit saint, qui est vrai et qui donne la vie, qui procède du Père, qui doit être adoré et glorifié avec le Père et le Fils et qui a parlé par les prophètes; en l'Église, une, sainte, catholique[2] et apostolique. Je professe un seul baptême pour la rémission des péchés. J'attends la résurrection des morts et la vie du siècle à venir. Amen.

2. La tradition slavonne utilisait l'adjectif соборная pour traduire le terme grec καθολικήν. Bien qu'à l'origine le sens ait dû être équivalent, à la période moderne le mot slavon pouvait également être compris comme « conciliaire », donnant lieu à une définition institutionnelle différente de l'Église.

De même, je reconnais tous les saints conciles œcuméniques, et en particulier le saint concile œcuménique de Florence, qui s'est réuni pour la sauvegarde des vrais dogmes ; je professe également aimer et respecter tous les canons et les saintes règles qu'ils ont établis et que nos saints Pères, aux différents temps et époques, ont adoptés d'un commun accord ; je les adopte moi aussi et ceux qui avaient été rejetés je les rejette. Et je professe respecter la paix de l'Église et la réunion, qui ont été nouvellement adoptées, sans avoir aucun droit de prétendre le contraire de toute mon existence.

De même, je professe, maintiens et promets de toujours me conformer et d'obéir à mon seigneur et hiérarque le Très Saint Józef, métropolite de Kiev, de Halyč et de toute la *Rus'* et, après lui, à ses successeurs avec honnêteté, droiture et soumission. Et là où mon seigneur et hiérarque le Saint métropolite Józef de Kiev et de toute la *Rus'* m'enjoindra d'être à ses côtés, je ne lui désobéirai pas et me rendrai auprès de lui sans nul délai.

Et par mon épiscopat je ne procéderai à nulle ordination ni de diacre, ni de prêtre, ni d'archiprêtre, ni d'higoumène, ni d'archimandrite, et je ne délivrerai pas d'antimensia[3] ni n'accomplirai aucun autre acte de consécration dans un autre évêché ni dans aucune des localités de celui-ci. Et sur le territoire de mon seigneur et hiérarque, le *maître* [кир] Józef, métropolite de Kiev et de toute la *Rus'*, je n'accomplirai nul acte ecclésiastique à l'exception de [ceux relatifs à] l'épiscopat qui m'a été accordé par mon seigneur et hiérarque Józef, métropolite de Kiev et de toute la *Rus'*; et lors de pérégrinations dans un pays étranger je ne célébrerai pas la messe sans l'autorisation du métropolite sur le territoire duquel je me trouverai.

De même, je professe ne laisser sur tout mon territoire personne de notre foi orthodoxe conclure ni mariage ni alliance avec des Arméniens ou avec tous les autres hérétiques anathématisés par les conciles œcuméniques ; et si un prêtre de mon district le fait à mon insu, je devrai en informer mon seigneur et hiérarque le saint métropolite, promettant, avec la crainte de Dieu et avec une disposition heureuse, de purifier de toute malice et de préserver le troupeau qui m'a été confié pour son amendement, tant que j'en aurai la force.

Et je ne devrai pas vendre, donner ou hypothéquer les domaines rattachés aux églises de mon évêché, ni les accorder aux conseillers de ma curie contre de nouvelles redevances ou selon le régime vassalique. Et si je refuse au Père métropolite de Kiev de recouvrer ceux qui ont été accaparés ou pillés, tant que je ne serai pas en leur possession, je me rendrai coupable des délits décrits dans les privilèges et dans le droit canon.

De nouveau, je promets de n'avoir rien donné pour obtenir cette église ni d'avoir promis pour cela de donner quoi que ce soit à quiconque, à l'exception des offrandes coutumières et reconnues par la Sainte Église, mais je donne un baiser en reconnaissance de cette mémoire des apôtres et des Pères.

De même, je professe que je sauvegarderai inébranlablement, partout où la mémoire l'atteste, la mense métropolitaine dans l'ensemble de ma région ; et si je fais quelque chose sans l'autorisation et sans document de mon seigneur et hiérarque le très saint métropolite

3. L'antimension est une étoffe de lin ou de soie sur laquelle sont représentés la mise au tombeau et les quatre évangélistes. Généralement, il contient également un petit sachet avec des fragments de reliques. À l'origine, il servait à célébrer la liturgie à l'extérieur des temples et remplaçait l'autel. Toutefois, déjà au XIIIe siècle, le nomocanon obligeait les prêtres à recourir aux *antimensia* à l'intérieur même de leurs églises. Ils étaient consacrés par les évêques diocésains et déposés directement sur l'autel. Voir S. PETRIDÈS, L'antimension, *ÉO* 3/4, 1900, p. 193-202; J. M. IZZO, *The antimension in the liturgical and canonical tradition of the Byzantine and Latin Churches*, Roma 1975 ; A. VACCARO, *Dizionario dei termini liturgici bizantini e dell'Oriente cristiano*, Lecce 2010, p. 77-80.

de Kiev et de toute la *Rus'* Józef, ou si je vais à l'encontre de ce qui est commun à tous les autres, ou si je ne me maintiens pas dans l'Union instaurée avec la Sainte Église catholique, je serai déposé par là même de ma charge, sans aucune contestation.

Tout cela a été copié de ma main et signé ci-dessous.

Grzegorz Michałowicz, hiéromoine, par la grâce de Dieu évêque par expectative de Turaw et de Pinsk, a signé de sa main en l'an de l'Incarnation du Seigneur 1624.

COMMENT RECONNAÎTRE UN CHRÉTIEN ORIENTAL *VRAIMENT* CATHOLIQUE ? ÉLABORATION ET USAGES DE LA PROFESSION DE FOI POUR LES ORIENTAUX À ROME (XVIe-XVIIIe SIÈCLE)*

Aurélien Girard

À la suite du concile de Trente, l'activité missionnaire catholique connut un nouvel élan vers les « quatre parties du monde », animée notamment par des ordres religieux créés ou réformés au XVIe siècle. Parmi toutes les « nations » à évangéliser, les chrétiens orientaux « schismatiques » ou « hérétiques » constituaient une cible privilégiée pour les missionnaires qui entendaient les réunir au siège romain. L'Orient chrétien n'était pas d'emblée, pour la papauté moderne, l'Orient gréco-slave. Cette vision d'un face-à-face Occident latin – Orient grec aurait relégué les autres communautés, notamment proche et moyen-orientales, au rang de simples marges. Or ce que l'histoire contemporaine a nommé « Proche-Orient » constituait une vaste Terre Sainte où avaient vécu le Christ et les premières communautés ecclésiales et qui restait au cœur des préoccupations des chrétiens occidentaux des Temps modernes. Unir les chrétiens dissidents qui habitaient ces régions, depuis longtemps sous domination musulmane, permettait aussi à la Rome tridentine de se présenter en héritière de cette histoire sainte, en particulier dans la controverse contre les protestants.

À l'époque moderne, l'Orient chrétien fut profondément bouleversé par la constitution d'un catholicisme oriental, ou plutôt de catholicismes orientaux car marqués par la diversité culturelle, linguistique et politique des christianismes en Orient. Plus généralement, la cristallisation de confessions rivales, un processus ni linéaire ni achevé, transforma durablement le fait chrétien dans ces régions. L'étude des professions de foi introduit au cœur de ces mutations. La profession (ou confession, mais ce dernier terme a plusieurs

* Ce texte a été présenté et discuté à l'occasion de la rencontre internationale « L'Union à l'épreuve du formulaire. Professions de foi entre Églises d'Orient et d'Occident (XIIIe-XVIIIe siècle) » organisées par Marie-Hélène Blanchet et Frédéric Gabriel (21-23 février 2013) et lors d'une séance du séminaire « Écrit, pouvoir et religion dans l'Europe catholique XVIe-XVIIIe siècle » organisé par Alain Tallon et Olivier Poncet (22 mai 2013). Je remercie les organisateurs et les participants pour leurs remarques et leurs suggestions dont profite le présent chapitre. À Rome, Giovanni Pizzorusso (université de Chieti), Cesare Santus (École pratique des hautes études, Paris), Benoît Schmitz (École normale supérieure, Paris) et Laurent Tatarenko (École française de Rome) ont été de généreux pourvoyeurs en renseignements. Je leur en suis reconnaissant.

L'Union à l'épreuve du formulaire, éd. M.-H. Blanchet et F. Gabriel
(Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 51), Paris 2016

sens) de foi désigne un texte doctrinal qui exprime les engagements d'un individu ou bien d'une communauté entière servant ainsi à assurer la cohésion confessionnelle de celle-ci. La foi inclut d'autres vérités mais celles explicitées par les professions sont jugées centrales et irremplaçables.

Traditionnellement les professions de foi s'inscrivent dans la liturgie du baptême, parfois sous la forme d'un dialogue avec le catéchumène ou son parrain. Mais elles prennent place aussi dans l'eucharistie pour rappeler aux chrétiens le contenu de leur foi. Après les débats des premiers siècles et pour clarifier l'énoncé orthodoxe de la foi, la profession trouva une formulation durable avec les conciles de Nicée et de Constantinople (325 puis 381). Le schisme entre l'Orient byzantin et l'Occident latin reposa en partie sur l'addition du *Filioque* à la rédaction primitive. Au XVIe siècle, les confessions de foi prirent d'autres valeurs pour les protestants : en contestant le principe d'une autorité ecclésiale hiérarchique et centralisée, ils firent de l'aspect doctrinal de la foi une référence centrale. Les différentes confessions de foi visaient à formuler cette doctrine. Elles jouaient un rôle essentiel dans la mise en place et la vie des Églises, voire même dans l'appareil juridique et politique des États. Dans le Saint-Empire, la profession était reconnue par la Diète d'Empire et l'empereur, et elle servait à assurer la cohésion confessionnelle de chaque territoire, puisque fonctionnaires, ecclésiastiques et enseignants devaient jurer allégeance à ce texte pour entrer en charge. Chaque confession devait assurer sa cohésion interne autour de ce texte, sous peine de voir certains de ses membres sortir de la protection du droit d'Empire[1].

Les professions, très nombreuses au cours des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles dans l'Orient chrétien, émanaient de toutes les confessions chrétiennes, circulaient largement en Orient mais aussi en Occident sous forme manuscrite ou imprimée en différentes langues, et se répondaient souvent les unes aux autres. Ce corpus de documents, au contenu pourtant aride, a depuis longtemps suscité l'intérêt des historiens, mais l'attention s'est presque exclusivement concentrée sur quelques professions de foi émanant de hiérarques et jugées particulièrement importantes pour l'histoire de la théologie orthodoxe. Le XVIIe siècle apparaît ainsi comme un siècle des professions de foi[2], depuis celle de Métrophane Kritopoulos (ancien étudiant d'Oxford devenu patriarche d'Alexandrie) en 1625 jusqu'à celle de Dosithée II, patriarche de Jérusalem en 1672, en passant par celle de Cyrille Loukaris (1629), patriarche de Constantinople, et celle de Pierre Moghila (1640), métropolite de Kiev, approuvée par le synode de Iaşi en 1642[3]. Ces textes tentèrent, chacun à leur manière et dans des contextes politico-religieux variés, de répondre au défi intellectuel (et aux risques de conversions) proposé ou imposé par les théologies catholiques et réformées. Que ces professions acceptassent ou refusassent des thèses occidentales, elles

1. B. POTTIER et P. BÜHLER, Confessions de foi, dans *Dictionnaire critique de théologie*, sous la dir. de J.-Y. LACOSTE, Paris 2007, p. 298-302 (voir aussi la bibliographie) ; N. GHERMANI, Confession, dans *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines*, sous la dir. de O. CHRISTIN, Paris 2010, p. 117-132 (voir aussi la bibliographie).

2. Voir les chronologies de l'histoire du christianisme orthodoxe publiées dans *The Cambridge companion to orthodox Christian theology*, ed. by M. B. CUNNINGHAM and E. THEOKRITOFF, Cambridge 2008, p. XXIII, et dans A. ARJAKOVSKY, *Qu'est-ce que l'orthodoxie ?*, Paris 2013, p. 43.

3. Sur ces professions de foi, on consultera désormais les chapitres d'Ovidiu OLAR, Les confessions de foi de Cyrille Loukaris († 1638), p. 271-310, de Vassa KONTOUMA, La *Confession de foi* de Dosithée de Jérusalem : les versions de 1672 et de 1690, p. 341-372, et de Frédéric GABRIEL, Les témoins orientaux d'une querelle latine : orthodoxie et professions de foi dans *La perpétuité de la foi*, dans ce volume, p. 373-389.

furent contraintes d'entrer dans ce champ de controverses, empruntant du vocabulaire et des catégories de pensée aux christianismes occidentaux. Il faut ajouter qu'une approche théologienne de cette période, cherchant à distinguer l'orthodoxie « authentique » de ses autres expressions historiques, a pu interpréter cette époque comme un temps de décadence voire d'égarement pour l'orthodoxie. Elle marque la « captivité babylonienne » de l'Église selon la célèbre expression du père Georges Florovsky, qui décrivait le processus de latinisation avec le terme de « pseudomorphose ». Kallistos Ware, évoquant les travaux de Moghila et Dosithée, se déclarait « frappé par l'indigence de la théologie grecque de cette période, où l'on est loin de trouver la plénitude de la tradition orthodoxe ». Nicolas Lossky jugeait que l'orthodoxie tendait à devenir « répétitive » et qu'il était « donc difficile de ne pas parler de déclin pour caractériser la théologie de l'orthodoxie du XVIIe au XIXe siècle »[4]. Une approche plus historienne permet de dépasser cette lecture en étudiant les transferts culturels et les adaptations dans toute leur complexité.

Si ces professions émanant de patriarches ou de métropolites jouèrent un rôle primordial dans la définition de la foi de l'Église ou dans les controverses du temps, le corpus pris dans son ensemble introduit au cœur des processus de construction des confessions, avec leurs rivalités et leurs mimétismes, tout en interrogeant leur ecclésialité. En effet, ces professions mettaient en relation une Église et une doctrine. Elles articulaient le discours d'un individu et la position de son Église : le locuteur pouvait rendre témoignage de la doctrine de son Église (ce fut le cas par exemple des professions de foi adressées par des Orientaux aux catholiques pour alimenter la controverse contre les protestants dans *la Perpétuité de la foy*), ou bien le texte d'un responsable ecclésiastique pouvait définir et contraindre en trouvant aussi une validation collective (ce fut le cas de la confession de Moghila, qui répondait à la confession d'inspiration calviniste du patriarche de Constantinople Cyrille Loukaris, et qui fut officiellement approuvée, après modification, par le synode de Iași en 1642).

Le présent chapitre entend étudier la profession de foi imposée par Rome aux chrétiens orientaux qui embrassaient le catholicisme et devaient confirmer leur attachement exclusif à ladite confession. Après différentes tentatives, le texte de cette profession se stabilisa sous Urbain VIII et resta longtemps en usage puisque, en 1881, le pape Léon XIII ajouta à l'article 25 la mention du concile Vatican I et du dogme de l'infaillibilité. À Rome, une telle investigation nous conduit au cœur de la bureaucratie de l'Église post-tridentine dont les pratiques étaient révélatrices de l'ecclésiologie. La distinction entre la *Professio fidei tridentina* imposée par Pie IV à partir de 1564 et une profession spécifiquement destinée aux Orientaux permet également d'étudier la politique romaine d'Union des Orientaux. En Orient, professer la foi catholique, à l'oral ou à l'écrit, en utilisant la version d'Urbain VIII ou un texte spontané, interroge la nature d'une conversion d'une confession chrétienne au catholicisme : pourquoi choisir de devenir catholique et surtout pourquoi souhaiter se voir reconnu comme catholique par Rome ? L'acte de profession de foi catholique était-il privé (secret) ou public? Autrement dit, quels étaient les rapports entre l'individu qui avait professé et sa communauté chrétienne non-catholique d'origine ? Enfin, comment l'usage de la profession se transforma-t-il avec l'apparition d'Églises catholiques orientales

4. G. Florovsky, Western influences in Russian theology, dans *Collected works of Georges Florovsky. 4, Aspects of Church history*, Vaduz 1987 (1re éd. en allemand en 1939), p. 157-182; K. Ware, *L'orthodoxie : l'Église des sept conciles*, Paris – Pully 2002 (1re éd. en anglais en 1963), p. 129; N. Lossky, Orthodoxie moderne et contemporaine, dans *Dictionnaire critique de théologie* (cité n. 1), p. 1005-1010, ici p. 1006-1007. Pour une réflexion renouvelée sur les rapports de la théologie orthodoxe avec l'Occident, voir *Orthodox constructions of the West*, ed. by G. Demacopoulos and A. Papanikolaou, New York 2013.

reconnues par Rome ? Cette problématique conduit au cœur de l'ecclésialité catholique orientale.

S'il n'est pas possible de répondre ici à l'ensemble de cette problématique, l'étude se concentre sur le texte de la profession catholique mis en relation avec les autres confessions de foi orientales. Un triple dossier archivistique romain (Archives de la congrégation *de Propaganda Fide*, Archives de la congrégation pour la doctrine de la foi et des fonds manuscrits de la Bibliothèque nationale centrale de Rome) éclaire plusieurs points du questionnement.

I. La profession de foi pour les Orientaux avant Urbain VIII

Les professions de foi catholique exigées par Rome de la part des Orientaux puisèrent à deux sources : la *Professio fidei tridentina* et les connaissances accumulées sur les christianismes orientaux au cours de plusieurs siècles de controverses doctrinales. La pratique de la profession de foi, notamment exigée des hérétiques revenant à l'Église, remontait à l'Antiquité. Le concile de Trente rendit plus stricte l'obligation de la profession de foi. Il précisait les personnes qui devraient « faire profession publique de leur foi et créance orthodoxe, dans le délai de deux mois à dater du jour de leur prise de possession, jurant et promettant de demeurer et persister dans l'obéissance à l'Église romaine ». Il s'agissait de tous ceux qui étaient pourvus de bénéfices avec charge d'âmes ; de même, les chanoines et dignitaires des églises cathédrales, sous peine de perte des revenus de leurs bénéfices, les primats, archevêques et évêques avaient la même obligation à l'occasion du premier synode provincial auquel ils prenaient part. Le pape Pie IV, par la bulle *Injunctum nobis*, du 13 novembre 1564, donna une formule de profession de foi qui fut en usage jusqu'au concile de Vatican I et il étendit la profession de foi à tous les prélats religieux. Pie V (1566-1572) en fit une loi pour tous les candidats au grade de docteur et aux fonctions de maître et ajouta la peine d'excommunication *latae sententiae*, avec privation de bénéfice, pour tous ceux qui oseraient promouvoir un sujet à ces grades sans ladite profession[5].

Au XVIIe siècle, le catholicisme héritait d'une longue tradition médiévale de controverses contre les chrétiens orientaux, en particulier les Grecs. Le catholicisme post-tridentin fut marqué par la redécouverte du concile de Florence (1439) qui constituait dès la fin du XVIe siècle la référence d'une Union possible avec les chrétiens orientaux. La version grecque des actes du concile fut préparée par Gaspar Viviani et Nicolas Stridoni et éditée en 1577 à Rome. Le pontificat de Grégoire XIII (1572-1585) fut précisément marqué par un renouveau de la politique missionnaire en Orient afin d'obtenir l'Union des Églises séparées, dans un contexte de lutte contre les rapprochements entre les protestants et les Grecs. Au cours de son règne, le collège grec et le collège maronite furent créés dans la capitale pontificale pour accueillir et former de jeunes Orientaux qui, de retour chez eux, transformeraient de l'intérieur leurs communautés et les conduiraient à l'Union avec Rome. Pour rappeler aux Grecs leur Union lors du concile de Florence, les actes devaient être gratuitement répandus. Les Grecs « ignorants » auraient également été influencés

5. A. Bride, Profession de foi, dans *Dictionnaire de théologie catholique. 13*, sous la dir. de A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann, Paris 1936, col. 675-682; Concile de Trente, Session XXIV, 11 novembre 1563, Décret de réforme, canon XII, dans *Les conciles œcuméniques. 2, Les décrets. 2, Trente à Vatican II,* texte original établi par G. Alberigo *et al.*, Paris 1994, p. 1557.

par les grandes figures qui avaient signé l'acte d'Union comme Bessarion ou qui l'avaient défendue tel Scholarios[6].

Dans l'Orient chrétien, les Unions de Florence étaient restées sans lendemain. Seuls les maronites étaient officiellement fidèles au Siège romain. La papauté cherchait à s'assurer leur soumission et à vérifier l'orthopraxie de leurs rites. Dès la mise au point de la profession de foi tridentine, Pie IV exigea du patriarche maronite Mūsā al-ʿAkkārī (1524-1567) une profession de foi en plus de la lettre d'obédience traditionnellement envoyée par les patriarches pour obtenir la confirmation du pape après leur élection[7].

Une partie des nestoriens se tourna vers Rome au milieu du XVIe siècle. Comme souvent pour ces Unions temporaires ou définitives, les fractures dans la communauté chrétienne furent occasionnées par une double élection patriarcale et l'un des rivaux sollicita l'appui de Rome par la reconnaissance de sa légitime élection tout en soumettant son Église au siège romain. En 1552, sous le patriarcat de Siméon VII, Jean Sullāqā, supérieur du monastère de Rabban Hormizd, fut élu patriarche par une partie de l'épiscopat de l'Église d'Orient qui protestait contre une décision de Siméon. Sullāqā se rendit à Rome pour obtenir la reconnaissance du pape : en 1553, Jules III le sacra évêque et le proclama patriarche de Mossoul. Sullāqā émit une profession de foi en bonne partie composée sur la base des décrets du concile de Florence. Le successeur de Sullāqā, ʿAbdishoʿ, adressa du temps de Pie IV une profession de foi identique à celle de son prédécesseur, avec quelques ajouts[8].

La tentation romaine ne laissa pas non plus indifférent les jacobites, puisque, sous Jules III encore, en 1551, le moine Mūsā porta à Rome une lettre du patriarche jacobite Ignace ʿAbdallah accompagnée d'une profession de foi jugée conforme au *Credo* romain, à l'exception de quelques différences terminologiques sur la procession du Saint-Esprit et la personne du Christ, que le pape mit en évidence dans sa réponse en 1553[9]. La première mission jésuite en Égypte au cours des mêmes années devait rappeler aux coptes l'Union qu'ils avaient approuvée à Florence. Ces tentatives n'aboutirent pas. Le patriarche refusa de signer les déclarations proposées par les missionnaires[10]. Mais l'un d'entre eux,

6. V. PERI, *Ricerche sull' « Editio princeps » degli atti greci del Concilio di Firenze*, Città del Vaticano 1976; M.-H. BLANCHET, La question de l'Union des Églises (13e-15e s.) : historiographie et perspectives, *REB* 61, 2003, p. 5-48.

7. I. al-DUWAYHĪ, *Tāʾrīḫ al-Azmina (1095-1699)*, éd. B. FAHD, Beyrouth s. d., p. 420; *Bullarium Maronitarum*, cura et studio T. ANAISSI, Romae 1911, p. 53-68; P. DIB, Une mission en Orient sous le pontificat de Pie IV, *ROC* 19, 1914, p. 24-32; ID., *Histoire des maronites. 1, Histoire de l'Église maronite*, Beyrouth 2001 (1re éd. en 1962), p. 132-134; J. HAJJAR, *Les chrétiens uniates du Proche-Orient*, Paris 1962, p. 203.

8. J. M. VOSTÉ, Mar Johannan Soulaqa, premier patriarche des Chaldéens, martyr de l'Union avec Rome († 1555). Trois poésies inédites de ʿAbdishoʿ de Gazertha, *Angelicum* 8, 1931, p. 187-234; G. BELTRAMI, *La Chiesa caldea nel secolo dell'unione*, Roma 1933; H. TEULE, *Les Assyro-Chaldéens : chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Turnhout 2008, p. 31-32. Désormais, voir surtout le chapitre d'Herman TEULE, Les professions de foi de Jean Sullāqā, premier patriarche chaldéen, et de son successeur ʿAbdishoʿ d-Gāzartā, dans ce volume, p. 259-269.

9. G. LEVI DELLA VIDA, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano 1939, p. 142-144; ID., *Documenti intorno alle relazioni delle Chiese orientali con la S. Sede durante il pontificato di Gregorio XIII*, Città del Vaticano 1948, p. 1-113; W. de VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg 1963, p. 306-308.

10. A. HAMILTON, *The Copts and the West, 1439-1822 : the European discovery of the Egyptian Church*, Oxford 2006, p. 57-73.

Giovanni Battista Eliano[11], publia peu après, en 1566, grâce aux presses du Collège romain qui disposaient de caractères arabes, une profession de foi arabo-latine intitulée *Fidei orthodoxae brevis et explicata Confessio quam Sacrosancta Romana Ecclesia docet, et iis maxime proponendum, edit, quicunque ab Orientalium errore, ad Catholicae veritatis communionem accedere, et Romano Pontifici praestare obedientiam statuunt*, traduite *I'tiqād al-amāna al-urtuduksīya kanīsa rūmīya*[12].

Le pontificat de Grégoire XIII marquait une époque d'ouverture où la papauté se montrait aussi plus attentive aux particularités qui distinguaient les différentes traditions orientales[13]. Deux nouvelles professions de foi furent élaborées pour servir la mission et la politique d'Union : l'une pour les Grecs et l'autre pour le restant des Églises orientales. La profession de foi pour les Grecs (1575) consistait en une compilation croisant les formulations du concile de Florence avec la profession de foi du concile de Trente. Elle commençait par le texte du *Credo* de Nicée-Constantinople, pourvu de l'ajout du *Filioque*. Elle utilisait ensuite la formulation du décret pour les Grecs du concile de Florence, avec la mention du primat pontifical mais en éliminant la reconnaissance des droits et privilèges des patriarches orientaux. Sur les autres points (doctrine de la justification, les sacrements et la messe), la profession suivait les formulations tridentines. Elle affirmait l'existence du purgatoire, la nécessité de vénérer les images de la Vierge et des saints, ainsi que la valeur des indulgences. La formule se terminait par une reconnaissance de l'Église sainte, catholique, apostolique et romaine, ainsi que le serment d'obéissance au pontife romain, successeur de Pierre et vicaire du Christ. Cette formule fut proposée aux Italo-Grecs lors de la restructuration de la communauté des Grecs de la péninsule sous tutelle d'ordinaires latins. Elle fut aussi utilisée en 1595 pour l'Union des Ruthènes[14].

L'autre version de la profession de foi était destinée aux chrétiens orientaux non-Grecs. Elle puisait sa source à la profession de foi du concile de Trente et aux décrets florentins de l'Union avec les Grecs, mais aussi aux décrets d'Union avec les jacobites. Elle fut en particulier exigée du patriarche chaldéen (nestorien catholique) Simon Denḥā dont l'élection fut confirmée par Grégoire XIII en 1581[15]. Une version arabo-latine fut éditée à la demande de Grégoire XIII, en 1580, par Francesco Zanetti sous le titre *Brevis Orthodoxae*

11. Je me permets de renvoyer à A. GIRARD, Giovanni Battista Eliano, dans *Christian-Muslim relations : a bibliographical history. 7, Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500-1600)*, ed. by D. THOMAS and J. CHESWORTH, Leiden 2015, p. 724-731.

12. G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur. 4, Die Schriftsteller von der Mitte des 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts : Syrer, Armenier, Kopten; Missionsliteratur, Profanliteratur*, Città del Vaticano 1951, p. 213-215. Il en existe également plusieurs versions manuscrites. Le manuscrit de la Biblioteca nazionale centrale di Roma (BNCR) est un autographe d'Eliano (Orientale 50), provenant de la bibliothèque du Collège romain. La Bibliothèque nationale de France (BNF) en possède également une copie (Paris arabe 220).

13. VRIES, *Rom und die Patriarchate* (cité n. 9), p. 309.

14. *Professio orthodoxae fidei a Graecis facienda iussu Sanctissimi Domini Nostri Gregorii Papae XIII edita*, Romae 1582; V. PERI, *Chiesa romana e « rito » greco : G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596)*, Brescia 1975, p. 84, 119, 121,125, 155, 189, 214, 226, 262, 281 ; S. GIORDANO, La Professio Ortodoxae Fidei ab Orientalibus facienda elaborata da Urbano VIII, dans *Confessional identities in Central-Oriental Europe in the 17th-21th centuries*, coord. N. BOCŞAN *et al.*, Cluj 2009, p. 95-111, ici p. 97; L. TATARENKO, *Discordia concordans : les Ruthènes de la grande-principauté de Lituanie au temps de l'Union de Brest (milieu du XVIe siècle – milieu du XVIIe siècle)*, thèse soutenue à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et à la Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawla II en 2014, p. 275 et 317. Voir aussi le chapitre de Laurent TATARENKO, Confesser l'Union : les professions de foi des évêques uniates ruthènes (XVIe-XVIIe siècle), dans ce volume, p. 207-234.

15. BELTRAMI, *La Chiesa caldea* (cité n. 8), p. 203-214; VRIES, *Rom und die Patriarchate* (cité n. 9), p. 310; GIORDANO, La Professio Ortodoxae Fidei (cité n. 14), p. 97-98.

Fidei professio, quae ex praescripto Sanctae Sedis Apostolicae ab Orientalibus ad sacrosanctae Rom. Ecclesiae unitatem venientibus. Il s'agissait d'un livret de 21 folii, imprimé avec des caractères arabes peu élégants et surtout mal liés. Dans l'incipit se trouvait un espace suffisant pour écrire son nom et sa fonction comme dans la profession de foi pour les Grecs. En 1595, une version arabe bénéficia des magnifiques caractères de la typographie médicéenne. Ces versions arabes furent probablement adressées aux coptes. Il existait également une version en arabe karšūnī (donc imprimée avec des caractères syriaques) mais dépourvue de notes typographiques. On ne peut donc ni la dater ni indiquer l'éditeur, même si elle provient certainement de la typographie vaticane de Domenico Basa. Elle était certainement destinée aux maronites. Lors de la seconde mission jésuite au Mont-Liban auprès des maronites, le père Eliano remit à tous les participants du synode de Qannūbīn en 1580, destiné à réformer l'Église maronite en suivant les normes tridentines, un exemplaire de la profession à laquelle ils devaient souscrire. Domenico Basa édita encore une version arménienne en 1584 à 5 000 exemplaires. Un duo de clercs arméniens très actifs à Rome se chargea de cette traduction. L'un s'appelait Soultanshah, longtemps recteur du monastère arménien Sainte-Marie-l'Égyptienne, devenu prêtre romain sous le nom de Bartolomeo Abagaro (1575-1623). Il était le fils d'Abgar de Tokhat, délégué en 1564 par le *katholikos* d'Arménie auprès du pape, et chargé d'établir une typographie à Rome et de préparer l'impression d'une Bible arménienne. Soultanshah, aidé d'un autre clerc nommé Hovhannes Terzntsi, avait édité la même année la traduction arménienne du calendrier grégorien, première impression arménienne à Rome[16].

Ces différentes professions de foi s'inscrivent dans un contexte d'intensification des relations entre Rome et les Églises orientales sous le pontificat de Grégoire XIII. En particulier la venue dans l'*Urbs* du patriarche jacobite d'Antioche, Ignace Naʿmatallah, stimulait les espoirs de réunion des Églises monophysites syriaque, copte, éthiopienne et arménienne. L'histoire de la préparation et de la publication des professions de foi à la fin du XVIᵉ siècle reste difficile à établir, car les sources sont plus lacunaires, plus dispersées aussi que pour la période suivante et l'histoire des impressions en langues orientales connaît encore quelques incertitudes. Les professions étaient pensées comme le fruit d'une négociation entre les attentes romaines à l'égard de tout catholique latin et les convictions orientales, dont, pour les catholiques, témoignaient les décrets d'Union du concile de Florence[17]. Les textes firent l'objet de débats à Rome et les formulations furent soigneusement réfléchies. Les traducteurs de la profession de foi en arménien avaient d'ailleurs ajouté dans l'opuscule de 1584 : « Si quelqu'un, en lisant cette profession ou en la recopiant, a l'audace de l'altérer, qu'il pense bien qu'à cause de lui la miséricorde de Dieu a été amoindrie. »[18]

16. Sur les différentes versions de la profession en arabe, les retouches successives et les changements opérés, voir V. Buri, *L'unione della Chiesa copta con Roma sotto Clemente VIII*, Roma 1931, p. 148-149; Levi Della Vida, *Ricerche sulla formazione* (cité n. 9), p. 245-246; *Cardinal Giulio Antonio Santoro and the Christian East : Santoro's audiences and consistorial acts*, ed. by J. Krajcar, Roma 1966, p. 33-34, 72, 116, 119-121 ; S. Kuri, *Monumenta Proximi-Orientis. 1, Palestine, Liban, Syrie, Mésopotamie (1523-1583)*, Roma 1989, p. 70*, 122*, 205, 213, 220; sur les éditions arméniennes, voir la notice de R. H. Kévorkian dans *Le livre arménien de la Renaissance aux Lumières : une culture en diaspora*, Paris 2012, p. 148-151.

17. Sur l'Union comme fruit d'une négociation dans la stratégie romaine, je me permets de renvoyer à A. Girard, *Nihil esse innovandum ?*: maintien des rites orientaux et négociation de l'Union des Églises orientales avec Rome (fin XVIᵉ – mi-XVIIIᵉ s.), dans *Réduire le schisme ? : ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident, XIIIᵉ-XVIIIᵉ siècle*, éd. par M.-H. Blanchet et F. Gabriel, Paris 2012, p. 337-352.

18. Traduit par R. H. Kévorkian dans *Le livre arménien* (cité n. 16), p. 151.

II. De la difficulté de juger de la catholicité d'un Oriental

Au début du XVIIe siècle, il restait à Rome une certaine imprécision sur ce qui constituait effectivement l'Union d'un chrétien oriental à Rome. La question s'est en particulier posée dans les échanges avec Malātyūs Karma, archevêque melkite d'Alep puis patriarche d'Antioche (1634-1635). Au cours d'une correspondance qui concernait surtout l'édition de textes liturgiques et scripturaires pour les melkites antiochiens, il semblait que le patriarche avait demandé à l'oral, par l'intermédiaire de son envoyé, mais pas par écrit, son Union à Rome[19]. Le secrétaire de la congrégation *de Propaganda Fide*, Francesco Ingoli, considérait : « ce patriarche a envoyé (des délégués) à Rome pour faire l'Union; il a toujours eu de bonnes dispositions envers ce Saint-Siège, et il a favorisé nos missionnaires alors qu'il était archevêque d'Alep »[20]. La question fut traitée lors de la réunion du 19 janvier 1635, puis encore le 19 mars 1635. Le cardinal Capponi fit la relation en ces termes :

Le patriarche Euthyme d'Antioche a envoyé ici le père Pacôme, son archiprêtre, avec l'ordre de s'unir en son nom au Siège apostolique, en acceptant le saint concile de Florence; pour signe, il lui a donné son sceau afin que, une fois cette approbation signée, il la scelle avec ledit sceau, sur lequel est gravé en arabe : Euthyme Patriarche d'Antioche. Dans les lettres, que ledit patriarche écrit à Votre Sainteté et à la S. Congrégation, il ne dit rien sur ce détail, parce qu'il a craint, je crois, que les lettres ne tombent entre les mains des Turcs. Il l'approuve toutefois par son Nonce et Envoyé, ledit père Pacôme, qui affirme que le patriarche lui a dit de souscrire en son nom tout ce que diraient le Pape et la congrégation en le scellant avec son sceau, et en particulier de dire qu'il accepte le concile de Florence. Néanmoins il est nécessaire que votre Sainteté donne ordre de rédiger un acte public de l'union de ce patriarche gagné par les missionnaires d'Alep, afin que ledit père Pacôme l'emporte avec lui et le fasse ratifier par le patriarche.[21]

19. Sur cette affaire, voir Girard, *Nihil esse innovandum?* (cité n. 17), p. 343-344; Id., Entre croisade et politique culturelle au Levant : Rome et l'union des chrétiens syriens (première moitié du XVIIe siècle), dans *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, a cura di M.-A. Visceglia, Roma 2013, p. 419-437, ici p. 431-436.

20. ACPF [Archives de la congrégation *de Propaganda Fide*], SOCG [*Scritture originali riferite nelle congregazioni generali*] 195, f. 38r-39r : « Parere del segretario Ingoli del modo che s'hà da tenere per ordinare le represalie contro li Greci Scismatici : Mi pare che sia necessario di far sapere la resolutione presa circa le Represalie alli due Patriarchi Cyrillo di Costantinopoli e à Theofano di Gierusalemme [...] che risponderanno circa la restitutione de Santi Luoghi [...] si darà ordine alli Vascelli, e li vadino anche ad infettare nelle loro habitationi sinche si faccia detta restitutione [...] Bisognarebbe quando non s'havessero gl'intoppi detti di sopra, eccertuare li Sudditi delli due Patriarchi Alessandrino et Antiocheno, perche oltre non esser concorsi all'usurpatione dei Santi Luoghi, il Primo s'è portato bene in materia di Religione recusando d'unir il suo Patriarchato cogl'heretici di settentrione, com'era invitato dall'Ambasciatore d'Hollanda ad istigatione di Cyrillo [Loukaris]. Il Secondo [Afṭīmyūs Karma] ha mandato a Roma per far l'unione, e sempre è stato con buena dispositione verso questa Santa Sede, et hà favoriti li nostri Missionarii mentre era Arcivescovo d'Aleppo. »

21. « Il patriarcha Euthimio hà mandato qui il padre Pachomio suo Arciprete con ordine ch'in nome suo s'unisca colla Sede Apostolica [de Rome] con accettar il sacro Concilio di Fiorenza e per segno gli hà dato il suo sigillo, accio dopo haver sottoscritta tal accettatione, la sigilli col detto suo sigillo, sul qual in Arabico sono scritte queste parole Euthimius patriarcha Antiochenus.

Nelle lettere che scrive detto patriarcha à V. Santità, et alla Sac. Congregazione non dice cosa alcuna di questo particolare, credo perche hà dubitato, che le lettere non capitassero in man de Turchi, approva per uno suo Nuntio, e messo il detto padre Pachomio, il qual asserisce, che il patriarcha gl'hà detto, che tutto cio, che dirà il papa e il congregazione ch'egli faccia lo sottoscriva in suo nome, e lo sigilli col suo sigillo, et in particolare, che dica che accetta il Concilio di Fiorenza.

Pero è necessario, che V. Santità dia qualche ordine per far qualch'atto publico dell'unione di questo patriarcha guadagnato dalli missionarij d'Aleppo, accio il detto padre Pachomio lo porti seco e glielo facci ratificare. » (ACPF, Acta 10, f. 187v).

Mais le pape Urbain VIII voyant l'importance de la question voulut instituer une congrégation particulière afin de mieux l'étudier avant de prendre une décision. Elle se tint en présence du cardinal Cremona avec les cardinaux Marzio Ginetti et Antonio Barberini, ainsi que les pères Niccolò Herrera, Orazio Giustiniani et le théatin Vincenzo Riccardo. Elle eut lieu le 26 juillet 1635 dans le palais du cardinal Cremona en présence de tous ceux qui étaient prévus avec en plus le cistercien Hilarion Rancati.

On discuta la question de cette Union et ensuite on fit entrer le père Pacôme « moine de S. Basile et archiprêtre du patriarche » et l'évêque Isaac de la « nation maronite », qui avaient tous deux accompagné la correspondance du patriarche à Rome. On les entendit encore une fois et leur requête fut authentifiée par le sceau que Pacôme leur montra[22]. Après les avoir renvoyés, la congrégation rejeta la requête, car les délégués ne portaient pas de lettres spéciales ou du moins des lettres de créances, ni même la profession de foi catholique du patriarche[23]. Alors on décida d'écrire à celui-ci pour qu'il fît la profession de foi selon la formule corrigée récemment et imposée à tous les Orientaux, en présence de deux ou trois missionnaires, ou bien en présence des religieux de la famille de Jérusalem ; le patriarche lui-même devait y souscrire de sa propre main et l'envoyer à l'évêque Isaac, soit avec ses lettres spéciales sur l'Union, soit avec des lettres de créances, ou bien envoyer de nouveau à Rome le père Pacôme avec ces documents[24]. Pour consolider l'Union, on proposerait au patriarche d'envoyer quelques jeunes melkites à Rome pour qu'ils s'instruisissent et fussent les promoteurs de l'Union conclue[25]. Ces décisions furent approuvées par la congrégation générale tenue en présence du pape le 30 juillet suivant[26]. Décédé en janvier 1635, le patriarche Karma ne revit pas son envoyé et l'affaire resta sans suite.

III. La préparation de la profession de foi d'Urbain VIII

Avec la création de la Propagande en 1622, on ressentait le besoin d'améliorer ce texte pour en faire un instrument plus fiable et plus efficace de la politique d'Union. Certains Orientaux, comme les chaldéens d'Alep en 1629 séduits par le franciscain Quaresmio, adressaient des professions de foi écrites, qui, à Rome, étaient traduites et examinées.

22. « [...] Introductis in Congregationem R.mo D. Isaac Archiepiscopo Tripolis Syriae Nationis Maronitarum, et P. Pachomio S.ti Basilij monacho, eiusdem Patriarchae Archipresbytero, auditaque iterum eadem instantia per praefatum Archiepiscopum et Monachum latius explicata, et per Sigilli eiusdem Patriarchae exhibitionem, et ostensionem confirmata; quo dixerunt, se uti Nuntios eius speciales, et cum sigillo predicto more orientalium mandato speciali aequivalente, unionem praefatam, quomodo admissa fuerit, eiusdem Patriarchae nomine facturos, et sigillo p.to munituros » (ACPF, Acta 20, f. 270v-271r).

23. « Congregatio dismissis praefatis Nuntijs post maturam deliberationem censuit, non praemissa per eumdem Patriarcham Catholicae fidei professione, et non exhibitis eius literis specialibus, aut saltem credentialibus ut in Unione Iacobitarum observatum fuit in Sacro Concilio Florentino, instantiam praefatam non esse admittendam » (ACPF, Acta 10, f. 271r).

24. « Propterea scribendum esse eidem Patriarchae, ut iuxta morem, et consuetudinem hactenus in S.R.E. observatam, prius professionem iuxta formulam, pro orientalibus nuper editam, faciat, praesentibus duobus, aut tribus missionariis, aut Religiosis familiae Hierosolymitanae; eamque propria manu subscribat, et transmittat, cum suis literis, vel specialibus super Unione, vel credentialibus ad p.tum Archiepiscopum, aut eundem Patrem Pachomium, cum similibus literis ad Urbem denuo mittat » (ACPF, Acta 10, f. 271r-v).

25. « S. Congregatio censuit ad Unionem p.tam postquam facta fuerit, conservandam necessarium esse, ut aliquos Iuvenes Syri a praefato Patriarcha, eiusque successoribus mittendi, in aliquo Collegio Romae instruantur, et bene instructi Patriam remittantur, ad iuvandos suos, Unionemque manutenendam » (ACPF, Acta 10, f. 271r).

26. ACPF, Acta 10, f. 287r.

Les doutes sur ces textes, sur les formulations, et le vocabulaire envoyé, conduisaient les autorités catholiques à renvoyer ces chrétiens aux professions de foi éditées[27]. Mais justement, des erreurs, notamment de traduction, furent signalées dans la version arabe des professions de foi imprimée sous Grégoire XIII puis Clément VIII[28]. Lors d'une séance de la congrégation *de Propaganda Fide* tenue le 24 juillet 1632 au palais du Quirinal en présence d'Urbain VIII, Antonio Barberini souleva le problème de revoir la profession de foi en usage « pro Orientalibus ». Le pape nomma un groupe de travail, dit « congrégation particulière » : il s'agissait de préparer une nouvelle formule de profession de foi pour les Orientaux, destinée à être publiée en différentes langues et envoyée aux missionnaires afin qu'ils s'en servissent pour recevoir dans le sein de l'Église catholique les hérétiques, les schismatiques et les infidèles demeurant « in orientalibus partibus ». Cette congrégation se réunit à quatre reprises pour préparer la nouvelle *professio fidei* pour les Orientaux entre le 22 septembre et le 8 décembre 1632[29]. Les archives de la congrégation *de Propaganda Fide*, ainsi que les papiers de Filippo Guadagnoli (conservés à la Biblioteca nazionale centrale di Roma), clerc régulier mineur dit *caracciolino*, un des principaux arabisants romains de la première moitié du XVIIe siècle, nous renseignent sur le groupe d'orientalistes chargés par la congrégation de ce travail[30].

Les séances étaient présidées par Desiderio Scaglia, dominicain membre de la congrégation du Saint-Office. Il avait été chargé par Urbain VIII en 1628 de mener la contre-offensive contre le patriarche Cyrille Loukaris[31]. Siégeaient aussi le dominicain Niccolò Riccardi, maître du Sacré Palais (il participa en 1629 à la congrégation pour la réforme du bréviaire romain) et Agostino Oreggi, conseiller théologique du pape. Théologien très actif dans les congrégations romaines, l'irlandais franciscain Luc Wadding (1588-1657)[32], participa également à cette commission. Outre Guadagnoli, plusieurs spécialistes de l'Orient chrétien furent aussi consultés, tel le cistercien Hilarion Rancati, arabisant et syriacisant, habitué à travailler sur les publications destinées à l'Orient au milieu du XVIIe siècle. Deux Grecs catholiques et installés à Rome, Jean-Matthieu Caryophyllis et

27. ACPF, Acta 6, f. 323^v^, 331^r^-332^r^.

28. ACPF, Acta 6, f. 151^v^.

29. Le missionnaire théatin Angelo Maria Verricelli se souvenait aussi : « Congregationes quatuor particulares diversis temporibus habitae sunt de mandato SSmi. [Urbain VIII] super nova formula professionis fidei *pro orientalibus* in diversis linguis edenda, ad usum praesertim missionariorum, ut secundum illam recipient in gremium catholicae Ecclesiae haereticos et schismaticos et infideles, qui ab eis convertuntur in orientalibus partibus. [...] Conclusum fuit professionem Clementis VIII, abbreviandam esse et in meliorem formam redigendam, praemisso prooemio de causis ob quas haec nova professio edita fuit, et peculiari declaratione continente, quod haec non differt a dicta professione Clementis VIII et ab aliis Pii V. et Gregorii XIII in substantialibus » (A. M. VERRICELLI, *Quaestiones morales ut plurimum novae ac peregrinae, seu Tractatus de apostolicis missionibus*, Venetiis 1656, p. 841).

30. ACPF, Acta 8, f. 157^v^-163^v^; BNCR, Manoscritti, Fondi Minori, Di provenienza claustrale Varia, 1, fasc. 6, f. 927^r^-999^v^. Sur Guadagnoli, voir désormais G. PIZZORUSSO, Filippo Guadagnoli, i caracciolini e lo studio delle lingue orientali e della controversia con l'islam a Roma nella prima metà del XVII secolo, dans *L'Ordine dei Chierici Regolari Minori (Caracciolini) : religione e cultura in età postridentina*, a cura di I. FOSI e G. PIZZORUSSO (= *Studi medievali e moderni* 14-1, 2010), Casoria 2010, p. 245-278. Silvano Giordano a déjà utilisé dans un article récent les archives de la Propagande pour reconstituer la préparation de la profession de foi d'Urbain VIII, voir GIORDANO, La Professio Ortodoxae Fidei (cité n. 14), p. 101-106.

31. G. HOFMANN, *Griechische Patriarchen und römische Päpste : Untersuchungen und Texte. 2, 1, Patriarch Kyrillos Lukaris und die römische Kirche*, Roma 1929, p. 35-43.

32. P. BROGGIO, An Irish theologian in seventeenth century Rome : the Franciscan Luke Wadding, *Roma moderna e contemporanea* 1-2, 2010, p. 151-178.

Orazio Giustiniani, devaient participer au travail. Le premier n'assista finalement jamais aux séances et mourut en 1633. Natif de Crète, il avait traduit en grec le catéchisme de Robert Bellarmin. Il fut un adversaire déclaré du patriarche Loukaris contre lequel il publia aux presses de la congrégation *de Propaganda Fide* en 1631 en latin une *Censura confessionis fidei seu potius perfidiae calvinianae quae nomine Cyrilli patriarchae Constantinopolitani edita circumfertur* et la même année (avec une réédition l'année suivante) en latin et en grec *Refutatio et condamnatio professionis fidei, seu potius perfidiae Calvinianae, quae sub nomine Cyrilli...* Le second, originaire d'une famille génoise de l'île de Chio, devint oratorien, custode à la Bibliothèque vaticane puis cardinal. Lorsque, en 1627, la congrégation voulut traiter avec le patriarche Loukaris de l'Union des Églises, elle envoya Giustiniani, mais celui-ci refusa de partir[33].

La composition de cette commission ne surprend guère. Les mêmes théologiens et orientalistes participèrent à la réforme contemporaine du missel maronite. L'absence de jésuites renvoyait à la défiance de la congrégation à l'égard de la Compagnie[34]. Les savants grecs, anciens élèves du collège Saint-Athanase, étaient omniprésents dans les projets romains pour susciter l'Union de l'Église grecque[35]. Et surtout la préoccupation principale de la plupart des membres était la lutte contre Loukaris et l'influence du protestantisme en Orient[36]. La profession de foi dite d'Urbain VIII se devait de répondre précisément à celle publiée par Loukaris peu avant, en 1629.

Au cours de la première réunion du 22 septembre 1632, on fixa les critères qui présideraient au travail. On retint comme base de discussion le texte en vigueur depuis le pontificat de Grégoire XIII. Ils remarquèrent que le préambule était trop long et rédigé dans une langue trop scolastique. On choisissait de synthétiser les définitions de foi des premiers conciles, en particulier ceux célébrés en Orient, parfaitement connus des destinataires de la formule. La congrégation émit l'idée d'élaborer pour les missionnaires une instruction *circa errores Orientalium* destinée à illustrer les points de la profession qui auraient été abrégés, et à expliquer et réfuter les erreurs et hérésies non mentionnées dans la profession[37].

Pour cette occasion, Wadding et Guadagnoli rédigèrent quelques *Considerationes circa professionem fidei editam a Clem. 8 pro Orientalibus* : ils insistaient sur la nécessité de réviser et d'imprimer la profession de foi catholique en diverses langues afin que les missionnaires

33. G. HOFMANN, *Griechische Patriarchen und römische Päpste : Untersuchungen und Texte. 2, 2, Patriarch Athanasios Patellaros : seine Stellung zur Römischen Kirche*, Roma 1930 ; W. de VRIES, Die Propaganda und die Christen im Nahen asiatischen und afrikanischen Osten, dans *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 1, 1, 1622-1700*, cura et studio J. METZLER ed., Rom – Freiburg – Wien 1971, p. 561-606, ici p. 589 ; M. CERESA, Giustiniani, Orazio, dans *Dizionario biografico degli Italiani. 57, Giulini-Gonzaga*, Roma 2001, p. 354-356. Sur Rancati : J.-R. ARMOGATHE, A. MCKENNA, Rancati, Hilarion, dans *Dictionnaire de Port-Royal*, sous la dir. de J. LESAULNIER et A. MCKENNA, Paris 2004, p. 862-863 ; F. TRASSELLI, Ilarione Rancati « milanese dell'ordine cisterciense », il collegio di studi e la biblioteca romana di S. Croce in Gerusalemme, *Aevum* 81, 2007, p. 793-876.

34. G. PIZZORUSSO, Le pape rouge et le pape noir : aux origines des conflits entre la congrégation *de Propaganda Fide* et la Compagnie de Jésus au XVIIe siècle, dans *Les antijésuites : discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, sous la dir. de P.-A. FABRE et C. MAIRE, Rennes 2010, p. 539-561.

35. I. HERKLOTZ, *Die Academia basiliana : Griechische Philologie, Kirchengeschichte und Unionsbemühungen im Rom der Barberini*, Rom – Freiburg – Wien 2008.

36. Voir aussi ACPF, Acta 7, f. 295v-296r.

37. BNCR, Manoscritti, Fondi Minori, Di provenienza claustrale Varia, 1, fasc. 6, f. 951r-958v et 959r-961v ; ACPF, Acta 8, f. 157v-159v ; GIORDANO, La Professio Ortodoxae Fidei (cité n. 14), p. 103.

ne fissent pas d'erreur en recevant au sein de l'Église ceux qui se convertissaient. En effet, les deux théologiens déploraient que certains missionnaires exigeassent une profession sur des questions dogmatiques non encore définies, comme la croyance en l'Immaculée Conception. Les franciscains soutenaient effectivement le statut dogmatique de cette croyance. En outre, Guadagnoli et Wadding affirmaient que, dans le texte grec de la profession de foi de Grégoire XIII (attribué par erreur à Clément VIII, sans doute en raison d'une nouvelle édition par la typographie médicéenne de la version arabo-latine en 1595), il était question du feu du purgatoire alors que, lors du concile de Florence, Latins et Grecs n'étaient pas parvenus à se mettre d'accord sur la présence du feu dans le purgatoire, retenant seulement l'existence de « peines purgatoires ». Sur plusieurs points, le *caracciolino* et le franciscain se révélèrent sensibles à la conformité de la profession de foi exigible des Orientaux avec les bulles d'Union du concile de Florence qui constituaient le point de référence de l'Église romaine dans ses relations avec l'Orient chrétien. D'autre part, les deux théologiens étaient attentifs à certains points de vue orientaux et, afin de ménager les susceptibilités, recommandaient de conserver le silence sur des points de seconde importance. Le texte de la profession de foi énumérait les conciles de référence et le contenu dogmatique qui avait été défini à chaque occasion : « Veneror etiam et suscipio universales Synodos, prout sequitur, videlicet [...] ». À cette occasion, il était fait mention du concile de Constantinople III (680-681) qui condamnait le monothélisme. Mais le nom du pape Honorius Ier était positivement mentionné alors que, en Orient, il passait pour un hérétique monothélite. Guadagnoli et Wadding recommandaient donc de taire le nom du pontife suspect. Ils concluaient en suggérant en fait deux versions de la profession de foi : l'une plus développée, pour les savants *(doctores)*, qui aurait puisé autant que possible son contenu dans les actes du concile de Florence, l'autre plus brève, pour les non-savants *(simpliciores)*, qui aurait pu être la profession de foi de Pie V traduite[38]. Sur ce dernier point, les théologiens ne furent pas suivis. La congrégation ne retint que la profession de foi dans sa version exhaustive pour les Orientaux. Elle redoutait peut-être de nouvelles arguties théologiques si deux versions étaient maintenues et un choix possible. Elle optait donc pour un texte théologiquement et historiquement complet au risque sans doute de voir le texte recopié et professé en Orient sans être compris. Orazio Giustiniani, l'helléniste, présenta des remarques notamment sur l'articulation entre la version grecque et la version latine[39]. Il proposa surtout un nouveau texte qui fut examiné à partir de la deuxième séance, le 17 novembre 1632.

Lors de cette nouvelle réunion, la commission se montra globalement sensible à la pluralité des rites en usage dans les Églises orientales, contre l'avis du secrétaire Ingoli qui semblait favorable à une adoption généralisée du rite romain[40]. Le secrétaire de la Propagande réclamait aussi une condamnation explicite des auteurs des hérésies et une note sur le problème du *Trisagion*. Ingoli avait également une pensée pour les chrétiens orientaux qui auraient été tentés de suivre les « erreurs des Turcs » : la profession devait rappeler que personne ne pouvait être sauvé sans la foi dans le Christ[41]. Lors de la troisième séance, le 25 novembre 1632, les membres de la congrégation discutèrent de nouveau sur

38. BNCR, Manoscritti, Fondi Minori, Di provenienza claustrale Varia, 1, fasc. 6, f. 973r-974v.

39. BNCR, Manoscritti, Fondi Minori, Di provenienza claustrale Varia, 1, fasc. 6, f. 981r-982r.

40. Sur la définition progressive de cette doctrine à Rome, voir A. GIRARD, *Nihil esse innovandum?* (cité n. 17).

41. BNCR, Manoscritti, Fondi Minori, Di provenienza claustrale Varia, 1, fasc. 6, f. 985r-986v; ACPF, Acta 8, f. 159v-160v; GIORDANO, La Professio Ortodoxae Fidei (cité n. 14), p. 104.

le *Trisagion*, mais aussi de l'opportunité de mentionner la présence intégrale du Christ sous une seule espèce. D'aucuns suggéraient de ne pas insérer un tel article dans la profession de foi pour ne pas donner l'impression de désapprouver l'habitude des Orientaux qui prévoyait la communion sous les deux espèces, mais Wadding et Ingoli recommandaient d'en faire mention puisque l'article existait déjà dans les confessions de foi antérieures[42]. L'enjeu de cette question résidait aussi dans une controverse implicite avec les thèses protestantes. Le 8 décembre 1632, la quatrième réunion fut l'occasion d'arrêter une position définitive sur la formule du *Trisagion* : la profession devait condamner l'addition, attribuée au patriarche d'Antioche Pierre le Foulon (ve siècle), au *Trisagion* des mots « qui fut crucifiée pour nous » rapportés à la Trinité[43]. Cette séance fut aussi l'occasion de discuter du serment d'obéissance au pape[44]. Le texte fut ensuite adressé aux cardinaux de la Propagande et du Saint-Office[45].

Le 18 mai 1633, la commission présidée par Scaglia se réunit à nouveau pour examiner les objections reçues. Les membres de la congrégation décidèrent d'ajouter en marge les références des conciles pour que les théologiens orientaux pussent les consulter. Ils insérèrent également la définition tridentine de la messe comme sacrifice à offrir à Dieu pour les vivants et les défunts, ainsi qu'une précision sur l'administration du baptême, qui pouvait être conféré par tous, à n'importe quel moment, et devait être obligatoirement reçu en situation de danger de mort. Wadding fut chargé de rédiger une instruction destinée aux missionnaires « et maxime pro illis qui non erant theologi »[46]. Enfin, le 4 juillet 1633, la profession fut approuvée. Elle devait être traduite en différentes langues et imprimée avec le texte latin en regard, pour l'usage du Saint-Office et des missionnaires[47].

IV. La version finale de la profession de foi d'Urbain VIII

La version finale de la profession de foi approuvée par le pape Urbain VIII[48] commençait sans surprise par le *Credo* de Nicée-Constantinople, avec l'ajout du *Filioque*. Elle énumérait les sept premiers conciles, en rappelant les dogmes christologiques et trinitaires ainsi que les condamnations, autant d'occasions pour Rome de faire abjurer l'hérésie héritée de ses pères à un nestorien, un jacobite, un copte, un Arménien ou un maronite, au moment de son Union avec Rome. Dans le sixième paragraphe portant sur le concile de Chalcédoine (451), il était fait mention de la lettre du pape Léon Ier au patriarche de Constantinople Flavien, qui condamnait l'interprétation hérétique du *Trisagion*. Dans cet élan, la profession imposait au catholique oriental la reconnaissance du concile de

42. ACPF, Acta 8, f. 160^v^-162^v^; Giordano, La Professio Ortodoxae Fidei (cité n. 14), p. 104.

43. Cet ajout était fréquemment dénoncé par les missionnaires, voir par exemple : *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères, Mémoires du Levant. 2*, Lyon 1819, p. 165. Orazio Giustiniani souhaitait que ce point de doctrine fût parfaitement établi dans la profession de foi imposée aux Orientaux (BNCR, Manoscritti, Fondi Minori, Di provenienza claustrale Varia, 1, fasc. 6, f. 986^v^). Les maronites durent également se défendre de ces accusations au XVIIe siècle, voir par exemple : F. Nairon, *Dissertatio de origine, nomine, ac religione Maronitarum*, Kaslik 2006 (1re éd. : Roma 1679), p. 132-134.

44. ACPF, Acta 8, f. 162^v^-163^v^; Giordano, La Professio Ortodoxae Fidei (cité n. 14), p. 105.

45. ACPF, Acta 8, f. 181^v^; Giordano, La Professio Ortodoxae Fidei (cité n. 14), p. 105.

46. ACPF, Acta 8, f. 229^r^-231^r^; Giordano, La Professio Ortodoxae Fidei (cité n. 14), p. 105.

47. BNCR, Manoscritti, Fondi Minori, Di provenienza claustrale Varia, 1, fasc. 6, f. 927^r-v^; ACPF, Acta 8, f. 250^v^; Giordano, La Professio Ortodoxae Fidei (cité n. 14), p. 105-106.

48. Le texte, avec sa traduction grecque, est notamment publié dans *Iuris Pontificii de Propaganda Fide pars prima*, cura ac studio R. De Martinis, Romae 1888, 1, p. 227-232.

Constantinople IV (869-870), huitième concile œcuménique pour l'Église catholique, mais non reconnu par l'Église orthodoxe. Les Pères conciliaires déposèrent le patriarche Photios, père du schisme des Grecs aux yeux de Rome[49]. Les conciles suivants, sans intérêt pour les Orientaux, étaient à peine mentionnés (le onzième paragraphe mentionnait globalement l'acceptation de tous les synodes universels placés sous l'autorité du souverain pontife), y compris l'Union lors du concile de Lyon en 1274. Par contre, la profession s'étendait longuement sur les synthèses obtenues au concile de Florence (paragraphes 12 à 18), profitant des accords qui avaient été trouvés pour régler les divergences dogmatiques sur le *Filioque*, la consécration des azymes, le purgatoire et la primauté pontificale. La primauté trouvait une formulation exigeante :

> *De même, que le Saint-Siège apostolique et le Pontife Romain possèdent la primauté par rapport au monde entier, et que le Pontife Romain lui-même est le successeur du Bienheureux Pierre, Prince des Apôtres; qu'il est le véritable vicaire du Christ, la tête de toute l'Église, le père et le docteur de tous les chrétiens, et que c'est à lui-même qu'en la personne du Bienheureux Pierre la puissance plénière de nourrir, diriger, gouverner toute l'Église a été remise par Notre Seigneur Jésus-Christ.* [50]

Ensuite, en citant le décret du concile de Florence pour l'Union des jacobites, la profession de foi rappelait l'abolition des préceptes vétérotestamentaires et des pratiques liées à la loi mosaïque, ce qui pourrait viser spécialement les Abyssins, par ailleurs monophysites. Puis le chrétien uni déclarait son adhésion au concile de Trente, en insistant sur la transsubstantiation, et en énumérant les sept sacrements. Le texte ici s'attardait sur le baptême notamment pour rappeler sa validité, quelle que fût la personne qui l'administrât, si les conditions étaient respectées : c'était peut-être une manière de rappeler l'interdiction de rebaptiser. De même, à l'encontre des pratiques orientales, on réaffirmait l'indissolubilité du mariage. La profession de foi mentionnait aussi les canons tridentins sur la tradition, les indulgences, sur le péché originel, la justification et les Saintes Écritures. La profession de foi d'Urbain VIII apparaît plus sensible aux raisons des Orientaux que les confessions de foi préparées à Rome à la fin du XVIe siècle. Le lexique marqué par la théologie scolastique fut en grande partie évité. Les qualifications négatives des hérésies antiques furent atténuées. Conformément aux vœux de Guadagnoli et Wadding, le terme de « purgatoire », qui cristallisait l'hostilité des orthodoxes, fut remplacé par l'expression « peines purificatrices »[51].

Le texte se terminait par un serment d'obéissance au pontife romain, successeur du Bienheureux Pierre prince des apôtres et vicaire de Jésus Christ[52]. Inséré dans la profession, il était encore renforcé dans le cas d'un patriarche uni (notamment lorsqu'il demandait la confirmation de son élection à Rome) d'un autre serment d'obéissance au pape plus

49. F. Dvornik, *Le schisme de Photius : histoire et légende*, Paris 1950; L. Canfora, *La biblioteca del patriarca : Fozio censurato nella Francia di Mazzarino*, Roma 1998; C. Delacroix-Besnier, Lecture de Photios de Trente à Vatican II, *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée* 123/1, 2011, p. 253-283.

50. *Iuris Pontificii* (cité n. 48), 1, p. 230 : « Item, sanctamApostolicam Sedem, et Romanum Pontificem in universum Orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem Romanum successorem esse B. Petri Principis Apostolorum, et verum Christi Vicarium, totiusque Ecclesiae caput, et omnium Christianorum patrem ac doctorem existere, et ipsi in Beato Petro pascendi, regendi, ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Iesu Christo plenam potestatem traditam esse [...] ».

51. Vries, *Rom und die Patriarchate* (cité n. 9), p. 311; Giordano, La Professio Ortodoxae Fidei (cité n. 14), p. 107.

52. *Iuris Pontificii* (cité n. 48), 1, p. 232 : « Insuper Romano Pontifici Beati Petri Principis Apostolorum successori, ac Iesu Christi Vicario vera obedientia spondeo, ac iuro. »

développé où le patriarche promettait notamment d'aider à défendre la papauté romaine contre tout homme, de poursuivre et punir les hérétiques, les schismatiques et les rebelles, et de ne pas aliéner les biens de son patriarcat[53]. Paolo Prodi, analysant les formules de la profession de foi tridentine de Pie IV en latin, remarque que la véritable nouveauté, par rapport aux formules antérieures, consistait en la fusion d'une profession de foi et d'un serment d'obéissance au pape. Il montre que cela créait un système d'obéissance parallèle à celui de l'État dans le cadre de la revendication de la souveraineté de l'Église romaine[54]. Comment comprendre ce serment de fidélité au souverain pontife dans le contexte oriental ?

Si les éditions de la profession de foi approuvée par Urbain VIII ne comportaient pas d'illustration, la profession de foi (au moins la version arabo-latine) de Grégoire XIII (1580) était illustrée d'une unique gravure. À la première page du livret, figurait, au centre, une représentation du Christ donnant les clefs à l'apôtre Pierre agenouillé, suivi des autres apôtres. Le texte évangélique correspondant, « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église [...] » (Mt 16,17-19), était présent au-dessus de la gravure en arabe et en dessous en latin. Sans être une copie, cette gravure fait beaucoup penser à la tapisserie des musées du Vatican (sur carton de Raphaël, mais le carton est à Londres). Le graveur se serait inspiré de la tapisserie qu'on étendait dans la Sixtine lors des grandes fêtes. Le point décisif semble être la fusion en une même image de la remise des clefs (Matthieu 16) et de la concession du pouvoir pastoral (Jean 21), inexistante avant Raphaël[55]. Cette iconographie rappelait au lecteur l'épisode de la remise des clefs, qui fondait, pour les catholiques, le pouvoir du souverain pontife, chef de l'Église, dans les Écritures. Unique gravure de l'ouvrage, elle soulignait ce qui comptait le plus pour la papauté dans la procédure des professions de foi. Le cœur n'était pas tant de contrôler l'orthodoxie doctrinale que de recevoir la soumission au souverain pontife. Car la doctrine, en dépit d'une formule au texte bien pensé, était difficile à contrôler : par essence, il s'agissait d'un objet intellectuellement complexe, qui pouvait toujours être discuté, être négocié. Les interminables débats du jansénisme, ceux du gallicanisme, ceux du quiétisme témoignaient de la difficulté de définir l'erreur et de la condamner[56]. Mais surtout, l'appartenance à l'Église catholique romaine se manifestait d'abord par la soumission au pape : on estimait à Rome que, si cela était acquis, le contenu doctrinal, avec toute sa complexité, relèverait du Saint-Office. En fait, cela rejoignait une conception courante du schisme telle que l'avait par exemple exposée le carme Thomas

53. Voir par exemple : ANAISSI, *Bullarium* (cité n. 7), p. 153-156 (confirmation du patriarche maronite Ǧirǧis Rizq Allāh par le pape Alexandre VII en 1659) et p. 195-197 (confirmation du patriarche maronite Yuḥannā al-Ḥaṣrūnī par le pape Clément XI en 1706) ; *Iuris Pontificii* (cité n. 48), 3, p. 98-103 (désignation de Sim'ān 'Awād, patriarche maronite, par Benoît XIV en 1743).

54. P. PRODI, *Il sacramento del potere : il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992, p. 311-320.

55. *Brevis Orthodoxae Fidei professio, quae ex praescripto Sanctae Sedis Apostolicae ab Orientalibus ad sacrosanctae Romanae Ecclesiae unitatem venientibus facienda proponitur*, Roma 1580 (nous publions une reproduction de la gravure ci-dessous en annexe) ; B. SCHMITZ, *Le pouvoir des clefs au XVIe siècle : la suprématie pontificale et son exercice face aux contestations religieuses et politiques*, thèse soutenue à l'université Paris-Sorbonne en 2013, p. 49-154 et p. 1356.

56. B. NEVEU, *L'erreur et son juge : remarques sur les censures doctrinales de l'époque moderne*, Napoli 1993 ; J. LE BRUN, Orthodoxie et hétérodoxie : l'émergence de la notion dans le discours théologique à l'époque moderne, dans *Orthodoxie, christianisme, histoire*, éd. par S. ELM, É. REBILLARD et A. ROMANO, Rome 2000, p. 333-342 et ID, Une confession religieuse de l'âge classique : le « catholicisme », réédité dans J. LE BRUN, *La jouissance et le trouble : recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique*, Genève 2004, p. 11-41.

انا اقول لك انك انت الصخرة وعلى هذه الصخرة ابني بيعتي
وابواب الجحيم لاتقوي عليها واعطيك مفاتيح ملكوت
السموات وما ربطته على الارض يكون مربوط في السما وما
حللته على الارض يكون محلول في السموات



Tu es Petrus,& ſuper hanc petram ædificabo ec
cleſiam meam,& portæ inferi non præualebunt
aduerſus eã. Et tibi dabo claues regni cœlorũ.
Et quodcunq; ligaueris ſuper terram,erit ligatũ
& in cœlis.Et quodcunq; ſolueris ſuper terram;
erit ſolutũ & in cœlis. Matth. 16.

Gravure de la remise des clefs publiée dans Brevis Orthodoxae Fidei professio, quae ex praescripto Sanctae Sedis Apostolicae ab Orientalibus ad sacrosanctae Romanae Ecclesiae unitatem venientibus facienda proponitur, *Roma 1580.*

a Jesu, auteur d'un manuel très utilisé dans la formation des missionnaires : le schisme, acte d'orgueil contre le pape de Rome, précédait l'hérésie[57]. C'était donc le schisme qu'il fallait en priorité réduire. D'ailleurs ces chrétiens orientaux étaient-ils véritablement hérétiques, c'est-à-dire *pertinaces* ? À Rome, l'Union des chrétiens orientaux primait sur les questions doctrinales. Il y avait une approche pragmatique des situations qui amenait à exiger d'abord une Union concrète puis à réfléchir aux moyens de corriger les « abus » dans la croyance ou la pratique des chrétiens unis.

V. Jalons pour une étude de la diffusion et des usages du texte

Une fois approuvée, la profession de foi fut traduite, et ces traductions, une fois revues et validées, furent publiées en mettant toujours en regard la version latine qui seule faisait autorité. À l'occasion de la séance du 13 août 1633, la congrégation *de Propaganda Fide* examina la traduction en syriaque du prêtre Giacomo Beniamino, prêtre chaldéen, et elle en confia la révision au syriacisant Hilarion Rancati ainsi qu'au philosophe et théologien théatin Zaccaria Pasqualigo, auteur d'une œuvre importante en dogmatique, droit canon et morale[58]. La première édition d'une version gréco-latine datait de 1634. Leonardo Balsarino en revendiquait la traduction[59]. En 1637, il était question de la préparation d'une version en albanais et en arménien[60]. En 1640, la congrégation ordonna à nouveau l'impression en différentes langues sur les presses de la congrégation[61]. Sans pouvoir établir les dates des premières éditions dans les différentes langues, nous retiendrons que la première publication de la version arménienne remontait à 1642 et que les versions en arabe, slavon, et syriaque dataient de 1648[62].

La version arabo-latine (1648), largement diffusée, se présentait sous la forme d'un opuscule de quarante-trois pages[63]. Elle s'efforçait clairement de s'adapter aux chrétiens arabes à qui elle s'adressait. Tout d'abord, malgré une numérotation des pages avec les chiffres arabes « occidentaux » et non avec les chiffres indiens en usage au Proche-Orient (peut-être pour que l'imprimeur pût effectuer sans erreur le pliage des pages), le livre était édité dans le sens arabe et non dans le sens latin. Le maintien systématique d'une version latine en regard permettait non seulement de s'assurer de la correction du texte professé, mais aussi, pour un missionnaire par exemple, d'apprendre des rudiments de langue arabe. Le texte arabe commençait par l'invocation trinitaire incomplète par rapport à la coutume des chrétiens arabes : en effet, la version arabe se conformait à la traduction

57. Thomas a Jesu, *De procuranda Salute omnium gentium*, Antverpiae 1613. Les livres 6 et 7, concernant les chrétiens orientaux « schismatiques » et « hérétiques », furent réédités, sous le titre « De unione schismaticorum cum Ecclesia catholica procuranda », *Theologiae cursus completus*, ed J. P. Migne, 28 vol., Parisiis 1839-1843, 5, 1841, col. 395-710. Pour une réflexion sur la notion de schisme et ses usages, voir *Réduire le schisme ?* (cité n. 17), et *De l'Église aux Églises : réflexions sur le schisme aux Temps modernes*, dossier dir. par A. Girard et B. Schmitz, dans *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée* 126/2, 2014, en ligne : http://mefrim.revues.org/1788.

58. ACPF, Acta 8, f. 278v.

59. Archives de la congrégation pour la Doctrine de la Foi (désormais ACDF), SO, St. St., P4-e (le volume est dépourvu de pagination) ; ACPF, Acta 10, f. 280r; Giordano, La Professio Ortodoxae Fidei (cité n. 14), p. 108.

60. ACPF, Acta 12, f. 323r et 374v; ACPF, Acta 13, f. 63v.

61. ACPF, Acta 14, f. 142v.

62. Les versions latine, grecque, syriaque, arabe, éthiopienne et arménienne se trouvent dans *Iuris Pontificii* (cité n. 48), 7, p. 264-283.

63. *Professio orthodoxae fidei ab Orientalibus facienda. Iussu SS. D. N. Urbani VIII edita*, Roma 1648.

latine « Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » en omettant « Un seul Dieu » qui était ordinairement ajouté pour affirmer le monothéisme chrétien compatible avec le dogme trinitaire, contre les critiques de l'islam qui accusait les chrétiens de polythéisme.

La profession de foi, comme le serment, devait être prêtée *de verbo ad verbum*. Les bulles de confirmation des patriarches maronites attestent que cela ne posait pas problème la plupart du temps pour les patriarches de cette communauté, familiers des exigences romaines[64]. Toutefois, sitôt la profession de foi d'Urbain VIII confirmée par la Propagande, toutes les professions adressées d'Orient qui ne suivaient pas scrupuleusement ce modèle étaient refusées et les autorités romaines renvoyaient les chrétiens désireux de s'unir à l'unique profession acceptable[65]. La formule fur imposée aux Italo-Grecs d'Ancône[66] et aux patriarches grecs de Constantinople, Athanase III Patélaros et Cyrille Kontaris de Berrhée, adversaires de Loukaris[67].

Pour une période plus tardive (à partir de 1655), la congrégation du Saint-Office constitua des répertoires alphabétiques classant les chrétiens orientaux qui avaient envoyé, en bonne et due forme, leur profession de foi. Chaque volume correspondait à une période de 15 à 20 ans : il était constitué d'un répertoire qui permettait de retrouver le nom, le prénom, le rite, puis le lecteur était renvoyé à une page de la seconde partie du volume dans laquelle étaient reportées chronologiquement les professions de foi reçues à Rome. Là, en quelques lignes, étaient indiqués la date de la profession de foi « dans les formes prescrites par le Saint-Siège », le nom du professant en transcription italienne mais aussi dans la langue originale et le nom du traducteur de la profession de foi[68]. Pour la traduction des textes en arabe de la première moitié du XVIIIe siècle, par exemple, les maronites Giuseppe Assemani et Andreas Scandar[69] se chargeaient de la plupart des traductions. Ces répertoires de chrétiens unis trouvaient leur utilité dans les prises de décision des congrégations : lorsqu'un chrétien oriental sollicitait quelque chose à Rome, on vérifiait s'il avait envoyé sa profession de foi et on le notait. Ainsi, alors que la profession de foi rappelait en conclusion le principe « hors de l'Église, point de salut »[70], Rome établissait des listes de fidèles de l'Église véritable.

64. Voir par exemple : ANAISSI, *Bullarium* (cité n. 7), p. 153-156 (confirmation du patriarche maronite Ǧirǧis Rizq Allāh par le pape Alexandre VII en 1659) et p. 170-176 (confirmation du patriarche maronite Isṭifān al-Duwayhī par le pape Clément X en 1672).

65. Voir les exemples mentionnés par VRIES, *Rom und die Patriarchate* (cité n. 9), p. 311-312 et pat GIORDANO, La Professio Ortodoxae Fidei (cité n. 14), p. 109.

66. ACPF, Acta 10, f. 280r.

67. ACPF, Acta 10, f. 347r et 348r; S. RUNCIMAN, *The Great Church in captivity*, Cambridge 2008 (1re éd. : Cambridge 1968), p. 226-237 et 259-288. La relation de ces patriarches avec Rome est bien connue grâce aux travaux et aux publications de sources de HOFMANN, *Griechische Patriarchen und römische Päpste* (cité n. 31 et 33).

68. ACDF, SO, St. St., RR3 – a, b, c, d, e, f. *Professioni di fide degli orientali* (1675-1807). Le volume a couvre la période 1715-1732, le volume b 1733-1750 etc. Le volume ACDF, SO, St. St., P4-e prétend couvrir la période 1655-1714.

69. Sur le milieu orientaliste romain au XVIIIe siècle, je me permets de renvoyer à A. GIRARD, L'enseignement de l'arabe à Rome au XVIIIe siècle, dans *Maghreb-Italie : des passeurs médiévaux à l'orientalisme moderne*, études réunies par B. GRÉVIN, Rome 2010, p. 209-234.

70. *Professio orthodoxae fidei* (cité n. 63), p. 41-44 : « Hanc fidem Catholicae Ecclesiae, extra quam nemo saluus esse potest, quam in praesenti sponte profiteor, et veraciter teneo, eandem integram, et inviolatam usq; ad extremum vitae spiritum constanrissimè, Deo adiuuante, retinere, et confiteri, atque à meis subditis, vel illis, quorum cura ad me in meo munere spectabir, teneri, doceri, praedicari, quantum in me erit, curaturum, ego idem spondeo, voveo, et iuro. Sic me Deus adiuuet, et haec sancta Dei Evangelia. »

C'est pourquoi la congrégation du Saint-Office prenait très au sérieux la vérification des professions de foi qui lui étaient transférées par la congrégation de la Propagande : les textes en arabe étaient traduits en latin par les orientalistes coutumiers puis étaient comparés à la profession de foi d'Urbain VIII. Dans ce chassé-croisé de traductions, c'était toujours le latin qui faisait autorité. Le texte envoyé par Mākāryūs, archevêque melkite de Tripoli[71], en 1698-1699 pour signifier son Union à Rome posa problème[72]. Pourtant, comme à l'accoutumée, la lettre était accompagnée de certificats de missionnaires qui assuraient que l'archevêque avait rédigé le texte de sa propre main. Les capucins n'hésitaient pas à s'attribuer le mérite de la conversion en l'appelant « noster discipulus »[73]. Le traducteur du texte fut le maronite Yūsuf ibn Ǧirǧis al-Bānī (Giuseppe Banese), professeur de syriaque et d'arabe au Collège Urbain. La lecture inquisitoriale relevait l'incongruité de la terminologie et beaucoup de manques par rapport à la profession d'Urbain VIII. Certaines erreurs semblent totalement dépourvues d'enjeux : Mākāryūs, en effet, se trompa sur le nombre de personnes nourries lors de l'épisode évangélique de la multiplication des pains. Il écrivit 15 000 au lieu de 5 000. D'autres paraissent plus graves : il ne mentionnait pas le mariage dans la liste des sacrements, puis ne mentionnait ni l'indissolubilité de l'Union, ni la transsubstantiation, ni le « huitième concile » qui condamna Photios. On peut éventuellement supposer que l'évêque melkite fit le tri dans la profession de foi d'Urbain VIII pour rédiger la sienne. Le Saint-Office la considéra comme non valide et pria la Propagande d'en demander une nouvelle à l'archevêque en lui renvoyant le texte d'Urbain VIII.

Les premiers sondages menés dans les volumes conservés au Saint-Office n'autorisent que quelques suppositions. Le volume P4-e ne couvre, contrairement à son intitulé, que la période de 1655 à 1673, mais des *folii* sont manquants. Il concerne 164 personnes, dont 106 Arméniens, 28 Grecs, 10 Illyriens, 2 syriaques, 2 chaldéens, 2 Valaques et 14 personnes dont le rite n'est pas précisé. 57 d'entre eux étaient des ecclésiastiques (généralement des prêtres séculiers ou des hiéromoines) et 7 figuraient comme marchands, alors que le statut des autres Orientaux reste non renseigné. Les formules utilisées comme la présence des signatures apposées directement par les personnes concernées (parfois de simples croix) indiquent que les professions eurent lieu au palais du Saint-Office. Le volume suivant (RR 3-a) concerne 892 Orientaux. Là encore les Arméniens apparaissent majoritaires, et l'Union semble avoir été professée à Rome.

Les archives nous permettent d'imaginer la scène. Le 4 décembre 1673, Gabriel, originaire d'Alep et âgé de 24 ans, fils de feu Abraham, s'agenouilla devant le commissaire du Saint-Office et émit la profession de foi prescrite pour les Arméniens. Il fut absous de l'excommunication dont il était frappé en conséquence de l'hérésie et du schisme dans lesquels était l'Église arménienne[74]. Les Arméniens qui voulaient loger à l'hospice de Sainte-Marie-l'Égyptienne, réservé à cette communauté, et recevoir une aide économique, devaient émettre la profession de foi au palais du Saint-Office, se confesser et communier[75]. Lorsque l'adhésion à la profession était réalisée en Orient, les autorités romaines exigeaient que le texte fût rédigé de la main même du professant et qu'il fût scellé avec son propre

71. B. Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Rome 1994, p. 387 et 400.
72. ACPF, SC Greci Melchiti 1, 1683-1723, f. 9r-22r.
73. ACPF, SC Greci Melchiti 1, 1683-1723, f. 12r-v.
74. ACDF, SO, St. St., P4-e, f. 54v; Giordano, La Professio Ortodoxae Fidei (cité n. 14), p. 108.
75. Giordano, La Professio Ortodoxae Fidei (cité n. 14), p. 109.

sceau (dans le cas d'un hiérarque). Des témoins, en particulier un consul français ou des missionnaires qui en profitaient pour s'attribuer le mérite de la conversion, signaient également.

Mais l'impression générale qui se dégage des sources conservées au Saint-Office et des sources missionnaires est que la profession de foi d'Urbain VIII fut principalement ratifiée à Rome, par les chrétiens orientaux de passage dans la capitale pontificale. Ceux-ci pouvaient entreprendre des études, ou simplement solliciter un logement, demander de l'argent, des livres ou des objets liturgiques, ou encore partir en quête d'aumônes à travers l'Europe. Sur le terrain, en Orient, la profession préparée sous le pape Barberini était surtout imposée aux hiérarques, patriarches et métropolites, dont l'Union représentait un basculement crucial. Rome se montrait pour ces cas extrêmement vigilante à l'égard des formes employées. Pour le reste des Orientaux, les missionnaires latins semblaient moins attentifs aux formes, comme en témoignent aussi les doutes soumis par les religieux eux-mêmes aux dicastères. Par exemple, en 1634, un archidiacre de Corfou demandait si les Grecs incultes qui ne connaissaient pas les différences entre l'Église grecque et l'Église latine pouvaient être sauvés simplement en croyant tout ce qu'avaient cru les Pères de l'Église, sans jugements positifs ou négatifs contre l'Église romaine[76]. Ce type de considérations de la part des missionnaires était fréquent, s'appuyant sur une littérature qui relativisait jusqu'à nier l'hérésie et le schisme des Orientaux[77]. En 1643, la congrégation *de Propaganda Fide* répondait au capucin Sylvestre de Saint-Aignan, missionnaire en Mésopotamie, qu'il pouvait persévérer dans sa pratique de conférer l'absolution à la suite d'une profession de foi émise en termes généraux au cours même de l'acte de pénitence. Cette mention indiquait que la profession de foi était donc secrète. Toutefois en 1665, le Saint-Office prescrivit comme condition de l'absolution, l'émission de la profession de foi d'Urbain VIII en dehors de la confession, donc la profession ne relevait plus du for interne[78]. Pour Rome, la profession de foi formelle sur le modèle de celle approuvée sous Urbain VIII était devenue une condition *sine qua non* de l'Union.

Ce qui était en jeu dans l'acceptation de ces professions de foi orales, privées, et doctrinalement allégées par rapport à la profession d'Urbain VIII, n'était rien moins que la pratique de la *communicatio in sacris*, c'est-à-dire la participation d'un fidèle aux célébrations liturgiques et aux sacrements d'une autre confession chrétienne que la sienne[79].

76. V. LAURENT, L'âge d'or des missions latines en Orient XVIIe-XVIIIe siècles, *L'unité de l'Église* 12, 1934, p. 224.

77. Je me permets de renvoyer à A. GIRARD, Quand les « grecs-catholiques » dénonçaient les « grecs-orthodoxes » : la controverse confessionnelle au Proche-Orient arabe après le schisme de 1724, dans *Énoncer/dénoncer l'autre : discours et représentations du différend confessionnel à l'époque moderne*, sous la dir. de C. BERNAT et H. BOST, Turnhout 2012, p. 157-170.

78. W. DE VRIES, *Communicatio in Sacris* : un aperçu historique sur la communion en matière de culte avec les chrétiens orientaux séparés de Rome, *Concilium* 4, 1965, p. 23-42, ici p. 35. Sur l'évolution de la position romaine, voir désormais C. SANTUS, La *communicatio in sacris* con gli « scismatici » orientali in età moderna, dans *De l'Église aux Églises* (cité n. 57), en ligne : http://mefrim.revues.org/1790.

79. Outre les articles mentionnés dans la note précédente, on peur voir F. COCCOPALMERIO, *La partecipazione degli acattolici al culto della Chiesa cattolica nella pratica e nella dottrina della Santa Sede dall'inizio del secolo XVII ai nostri giorni*, Brescia 1969; C. WINDLER, Uneindeutige Zugehörigkeiten : katholische Missionare und die Kurie im Umgang mit „communicatio in sacris", dans *Konfessionelle Ambiguität : Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*, hrsg. von A. PIETSCH und B. STOLLBERG-RILINGER, Gütersloh 2013, p. 314-345.

La congrégation *de Propaganda Fide* écrivait au vicaire patriarcal de Constantinople sur l'Union de Cyrille Kontaris en 1638 :

> [...] *quest'è costume antichissimo della Chiesa Romana di non comunicare con chi non è certa, che sia cattolico per mezzo della Professione della Fede che ha tenuto, tiene e terrà sempre per l'infallibile promessa di Christo nostro Signore, mentre disse Rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua.*[80]

Dans l'Orient chrétien ottoman de la fin du XVIe siècle au milieu du XVIIIe siècle, les frontières confessionnelles[81] restaient souvent poreuses, voire indéfinies. Avant l'émergence d'Églises catholiques séparées au cours du XVIIIe siècle, le catholicisme restait dépourvu de statut légal aux yeux des autorités musulmanes et confronté à des hiérarchies locales qui n'étaient pas prêtes à abdiquer leur autorité. Les missionnaires laissaient les Orientaux qui s'étaient rapprochés d'eux fréquenter leurs églises d'origine et y recevoir les sacrements. Pendant longtemps, surtout dans les villes, le catholicisme se pratiquait comme une religion domestique, voire clandestine. Il était surtout marqué par les dévotions privées introduites par les missionnaires, et centré sur les sacrements de la confession et de l'eucharistie. « On pouvait donc être catholique et non-catholique à la fois, ou tantôt l'un et tantôt l'autre [...] » explique Bernard Heyberger qui décrit aussi le XVIIe siècle comme « un siècle d'indétermination [confessionnelle] »[82]. Cette situation n'est pas sans faire penser aux « nicodémites » vigoureusement critiqués par Calvin et aux « temporisateurs » (réformés francophones qui différaient leur conversion au grand jour) décrits par Thierry Wanegffelen entreprenant de repenser ainsi l'histoire du « temps des confessions »[83]. Les Orientaux qui fréquentaient les missionnaires ne considéraient certainement pas leur simulation et leur dissimulation comme une traîtrise puisque, en suivant l'enseignement des missionnaires, ils avaient justement le sentiment de renouer avec leurs authentiques traditions, et d'être fidèles aux Pères de leurs Églises. Les religieux latins avaient en effet prêché leur retour dans le giron de l'Église romaine en montrant que les Pères orientaux, dont ils se réclamaient, étaient parfaitement catholiques[84]. Exiger d'eux la profession de foi d'Urbain VIII les aurait placés dans une situation de rupture trop importante par rapport à leurs Églises d'origine. La majorité des missionnaires ne jugeaient pas nécessaire un acte aussi fort. En outre, ils devaient être confrontés à l'incapacité de la plupart des Orientaux de comprendre ce texte. En fait, hors de la sphère romaine, la profession du pape Barberini n'était plus un marqueur attendu de catholicité. Un consul français, par exemple, n'aurait jamais vérifié la foi catholique d'un Oriental qui aurait sollicité sa protection à l'aide d'un

80. G. HOFMANN, *Griechische Patriarchen und römische Päpste. Untersuchungen und Texte. 2, 3, Patriarch Kyrillos Kontaris von Berröa*, Roma 1930, p. 27.

81. Pour une réflexion sur la notion de frontière religieuse, voir *Frontières religieuses dans le monde moderne*, F. BETHENCOURT & D. CROUZET (dir.), Paris 2013 (en particulier l'introduction).

82. HEYBERGER, *Les chrétiens du Proche-Orient* (cité n. 71), notamment p. 390; ID., Catholicisme et construction des frontières confessionnelles dans l'Orient ottoman, dans *Frontières religieuses* (cité n. 81), p. 123-142, citation p. 136.

83. C. GINZBURG, *Il Nicodemismo : simulazione e dissimulazione nell'Europa del '500*, Torino 1970; T. WANEGFFELEN, *Ni Rome ni Genève : des fidèles entre deux chaires en France au XVIe siècle*, Paris 1997; ID., Simulation, dissimulation et conformité religieuse : des concepts pour repenser l'histoire du « temps des confessions » ? (France, Italie, Angleterre), dans *Frontières religieuses* (cité n. 81), p. 19-29.

84. GIRARD, Quand les « grecs-catholiques » (cité n. 77).

tel texte, d'autant que le catholicisme professé dans l'opuscule était fort peu compatible avec une sensibilité gallicane[85].

VI. Conclusion

Il est curieux de remarquer le chassé-croisé de professions de foi entre l'Europe catholique et l'Orient chrétien dans la seconde moitié du XVII[e] siècle. Car, au moment où Rome exigeait des Orientaux des professions de foi conformes à l'orthodoxie romaine et un serment de fidélité au pape, Antoine Arnauld et Pierre Nicole collectaient des professions de foi d'Orient pour les publier dans la *Perpétuité de la Foi*. L'ouvrage s'efforçait de réfuter la thèse protestante démontrant que la doctrine catholique de l'eucharistie était une innovation médiévale[86]. D'un côté, on misait sur l'altérité de l'Orient qui aurait librement apporté son concours au catholicisme : pour les besoins de la démonstration, on voulait cet Orient indépendant du catholicisme occidental (le schisme renforçait même la démonstration), immobile depuis les temps apostoliques, nimbé de la sacralité d'une Terre Sainte où vécurent le Christ et les Pères de l'Église. D'un autre côté, l'Orient ne pouvait être qu'étroitement conforme au catholicisme romain, dans l'expression même de sa foi et dans sa soumission au pontife romain.

À Rome, les autorités eurent rapidement le sentiment que la profession de foi du concile de Trente ne pouvait pas être imposée aux chrétiens orientaux sans des adaptations. Les missionnaires risquaient sinon d'opérer eux-mêmes les ajustements qu'ils jugeaient nécessaires. Les actes du concile de Florence de 1439 constituaient l'autre source des professions de foi romaines, puisque le concile représentait une référence pour l'Union des Églises orientales. La nouvelle profession élaborée sous Urbain VIII représentait un progrès par rapport à la version précédente, dans la mesure où elle apparaissait plus attentive aux raisons et à la sensibilité des Orientaux. La stratégie romaine pour obtenir l'Union des Orientaux comprenait bien une dimension de négociation. Toutefois cette négociation ne s'opérait pas avec l'Orient réel, mais avec ce que Rome croyait savoir des Églises orientales : la référence au concile de Florence était caractéristique de ce malentendu. Le texte visait d'abord la réduction du schisme, l'Union des Orientaux par un serment d'obéissance au pape, plus que la lutte contre les hétérodoxies.

Cette préparation de la confession du pape Barberini et les méthodes d'évaluation des textes envoyés d'Orient introduisent au cœur des pratiques de la bureaucratie romaine avec un réseau de consulteurs spécialisés dans les affaires orientales, grâce à leurs compétences linguistiques. Le soin apporté à la préparation du texte latin, la rigueur des traductions et l'usage des caractères orientaux de la Typographie polyglotte de la congrégation *de*

85. L'usage de professions de foi par des Orientaux pour obtenir de Rome des sauf-conduits contre les corsaires, ou réclamer justice, après la prise de leur marchandise ou d'un de leurs navires, reste mal connu. D'ailleurs la sollicitude romaine ne s'étendait pas seulement aux victimes catholiques mais aussi Grecs orthodoxes, aux Arméniens et aux juifs. Voir B. Heyberger, Sécurité et insécurité : les chrétiens de Syrie dans l'espace méditerranéen (XVII[e]-XVIII[e] siècles), dans *Figures anonymes, figures d'élite : pour une anatomie de l'Homo ottomanicus*, textes réunis et éd. par M. Anastassiadou & B. Heyberger, Istanbul 1999, p. 147-163; G. Poumarède, *Pour en finir avec la Croisade : mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVI[e] et XVII[e] siècles*, Paris 2009 (1[re] éd. en 2004), p. 505-515 ; M. Greene, *Catholic pirates and Greek merchants : a maritime history of the Mediterranean*, Princeton 2010, p. 201-223.

86. Je me permets de renvoyer sur ce point à ma thèse : A. Girard, *Le christianisme oriental (XVII[e]-XVIII[e] siècles) : essor de l'orientalisme catholique en Europe et construction des identités confessionnelles au Proche-Orient*, soutenue à l'EPHE en 2011, p. 32-83.

Propaganda Fide renvoient à la politique culturelle du dicastère, définie en particulier par Francesco Ingoli : le secrétaire de la Propagande considérait que les livres se révélaient peut-être plus efficaces que les missionnaires eux-mêmes pour l'évangélisation. D'une part, leur orthodoxie dogmatique était vérifiée à Rome, alors que le discours et la pratique des religieux restaient difficiles à maîtriser (le cas des confessions de foi est emblématique de ce point). D'autre part, ils pouvaient arriver là où le passage était interdit aux missionnaires[87]. Cette profession entendait aussi délivrer une catéchèse de la foi catholique.

La profession de foi d'Urbain VIII semble avoir été surtout utilisée dans la capitale pontificale pour s'assurer de l'Union et de l'orthodoxie des Orientaux de passage à Rome. En Orient, à l'exception des hiérarques dont les professions étaient soigneusement scrutées, les missionnaires n'exigeaient pas une telle démarche pour reconnaître une forme d'affiliation à l'Église catholique. Cette tolérance s'expliquait par la place sociale du catholicisme, limité à une religion domestique voire clandestine. La *communicatio in sacris* devenait ainsi possible, sinon les possibilités d'action des missionnaires auraient été très limitées. Les transformations de l'usage du texte avec l'essor des Églises orientales catholiques permettront de mieux saisir la mise en place des nouvelles logiques d'affiliation confessionnelle.

87. Girard, Entre croisade et politique culturelle au Levant (cité n. 19), p. 429.

LES PROFESSIONS DE FOI DE JEAN SULLĀQĀ, PREMIER PATRIARCHE CHALDÉEN, ET DE SON SUCCESSEUR ʿABDISHOʿ D-GĀZARTĀ

Herman TEULE

INTRODUCTION : LES PREMIERS CONTACTS AVEC ROME

En 1553, Yoḥannān Sullāqā, supérieur du monastère de Rabban Hormizd, réussit à se faire reconnaître par le pape comme patriarche de Mossoul après la soumission d'une profession de foi. En conséquence, la communauté à laquelle il appartenait, l'Église d'Orient, fut scindée en deux : une branche rattachée à Rome, appelée Église chaldéenne, une autre qui continuait la lignée orthodoxe et nestorienne[1]. Jean Sullāqā n'était pas le premier haut dignitaire de l'Église d'Orient à explorer les possibilités de contacts avec Rome. Au milieu du XIII[e] siècle, le métropolite de Nisibe, Ishoʿyahb bar Malkon[2] (mort en 1233 ou 1246[3]) rédigea une profession de foi destinée à accompagner la lettre au pape Innocent IV, écrite par le moine Siméon Rabban Ata, représentant du patriarche syro-oriental à la cour mongole. Malgré l'introduction personnelle par l'auteur (« Moi, le faible Ishoʿyahb, métropolite de Nisibe et de son hyparchie, je déclare que ma conviction et ma foi dans notre Seigneur le Christ est... »), le texte de Bar Malkon n'était pas simplement un document privé, car Rabban Ata mentionne que deux archevêques et trois évêques l'avaient approuvé et signé, malheureusement sans mentionner leurs noms. L'original arabe a été préservé dans la compilation théologique *Asfār al-Asrār*, composée en 1332 par le prêtre Ṣalībā ibn Yuḥannā de Mossoul[4]. Cette compilation est une sorte de synthèse de la foi syro-orientale. Le fait que la profession d'Ishoʿyahb y figure signifie que celle-ci fut considérée comme conforme à la tradition « nestorienne », au moins aux yeux du compilateur. Destinée à Innocent IV, elle fut traduite en latin, peut-être par le

1. Pour les débuts de l'Église chaldéenne, voir D. WILMSHURST, *The martyred Church : a history of the Church of the East*, London 2011, p. 316-367; H. TEULE, *Les Assyro-chaldéens*, Turnhout 2008, p. 31-36.

2. Sur cet auteur, voir H. TEULE, A theological treatise by Išoʿyahb bar Malkon preserved in the theological compendium *As fār al-Asrār*, *Journal of Eastern Christian studies* 58, 2006, p. 235-252.

3. Pour une discussion sur la date de sa mort, voir A. PALMER, The tombstone of Ishoʿ-Yahb bar Malkon, AD 1246 bishop of Nisibis, dans *Syriac in its multi-cultural context : first International Syriac Studies Symposium, Mardin Artuklu University (Mardin)*, ed. by H. TEULE, E. KESER-KAYAALP *et al.* (Eastern Christian studies 23), Leuven 2015, sous presse.

4. Édition par J.-S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis. 3, De scriptoribus Syris Nestorianis. 1*, Romae 1725, p. 295-296.

L'Union à l'épreuve du formulaire, éd. M.-H. BLANCHET et F. GABRIEL
(Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 51), Paris 2016

dominicain André de Longjumeau, l'un des premiers frères prêcheurs à connaître les langues orientales[5]. La profession de foi d'Ishoʿyahb est essentiellement christologique. En suivant le texte édité par Assemani, deux extraits nous renseignent sur sa façon d'employer la terminologie classique :

أمانتي في السَيّد المسيح أنه إلاه كامل وإنسان كامل، إبن واحد هو إبن الله وابن البشر، شخص واحد. وأنه لم يكن إنساناً ثم اتّحد باللاهوت، لكن كل جزء من البشريّة لم يوجد إلا متّحدًا باللاهوتيّة . وأن مريم العذرى ولّدت إلاهاً كاملاً وإنساناً كاملاً، إبناً واحداً، هو الرب المسيح. وأن هذا الإتّحاد لم يكن عرضيّاً يمكن فيه المفارقة، لكن باقٍ دائماً . وأن خواص الطبيعة اللاهوتيّة وخواص الطبيعة الناسونيّة موجودة في المسيح الواحد ...

فالمسيح اذن مسيح واحد، إبن واحد ذو طبيعتين لاهوتيّة وناسوتيّة، شخص واحد، فرسوف واحد.

Ma foi dans [notre] *Seigneur le Christ est qu'il est Dieu parfait et homme parfait, un seul fils, qui est le fils de Dieu et le fils de l'homme, une seule personne. Il ne fut pas* [d'abord] *un homme qui s'est uni par la suite à la divinité. Aucune partie de* [son] *humanité n'a existé sans être unie à la divinité.* [Je crois] *que la Vierge Marie a enfanté Dieu parfait et un homme parfait, un seul fils, le Seigneur, le Christ. Cette union ne fut pas accidentelle, avec la possibilité de séparation, mais permanente et pour toujours. Les propriétés de la nature divine et les propriétés de la nature humaine sont présentes dans le seul Christ* [...]

Alors, le Christ est un seul Christ, un seul Fils avec deux natures, divine et humaine, une seule personne, un seul prosôpon.

Il est clair que pour un théologien de l'Église d'Orient, cette formulation est assez lapidaire. Après la mention des deux natures, on cherche en vain l'addition des deux *uqnūm* (syriaque : *qnomē*) ou « hypostases », que l'on retrouve dans toute la littérature théologique orientale de ce temps, par exemple dans les traités et professions de foi insérés dans le *Kitāb Asfār al-Asrār*, mais aussi dans les écrits théologiques composés par Ishoʿyahb lui-même. Apparemment, dans cette profession de foi adressée au pape, il évite d'utiliser une terminologie qu'il savait inacceptable pour les théologiens romains[6].

Une deuxième tentative pour se rapprocher de Rome est faite par le patriarche Yahbalāhā III. On connaît le voyage de son périodeute Rabban Ṣaumā à Rome et à Paris en tant qu'ambassadeur du roi mongol Arghun et du patriarche lui-même. Arrivé à Rome en 1287, il fut interrogé par les cardinaux réunis en conclave après la mort d'Honorius IV, qui l'invitèrent à prononcer son *Credo*. Selon l'auteur du récit du voyage, peut-être le patriarche Timothée II, Rabban Ṣaumā, le successeur de Yahbalāhā, aurait clairement professé la dualité des *qnomē*, sans pour autant choquer les oreilles de ses examinateurs, qui voulaient surtout savoir s'il était disposé à accepter le *Filioque*[7]. Le texte du *Credo*

5. Texte latin dans *Acta Innocentii PP IV, 1243-1254*, collegerunt notisque adornarunt T. T. Haluščynskyj et M. M. Wojnar (Codex iuris canonici orientalis. Fontes, series 3, 4), Romae 1962, p. 102-103.

6. H. Teule, Saint Louis and the East Syrians : the dream of a terrestrial empire : East Syrian attitudes to the West, dans *East and West in the Crusader states : context, contacts, confrontations. 3, Acta of the congress held at Hernen Castle in September 2000*, ed. by K. Ciggaar & H. Teule (Orientalia Lovaniensia analecta 125), Leuven 2003, p. 101-122, plus spécialement p. 109-112.

7. *Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sauma : cronaca siriaca del XIV secolo*, introd., testo, trad. e commento a cura di P.-G. Borbone, Moncalieri 2009, p. 29*-30* (texte syr.), 73-75 (trad.). Pour la question de l'auteur du récit, voir H. Murre-van den Berg, The Church of the East in the Mongol period, dans *Jingjiao : the Church of the East in China and Central Asia*, ed. by R. Malek, Sankt Augustin 2006, p. 377-394.

incomplet est bien sûr un remaniement en syriaque dû à l'auteur du récit, qui a utilisé les notes de voyage de Rabban Ṣaumā rédigées en persan, la langue utilisée à la cour mongole. Le patriarche Yahbalāhā III a envoyé à Rome plusieurs propositions de collaboration. La lettre qu'il envoya au pape Benoît IX à l'occasion de l'élection de celui-ci contient une importante profession de foi. Si on lit la traduction latine, préservée dans les archives du Vatican, on a l'impression que le patriarche se serait converti à la théologie romaine. Le texte parle de la sainte Trinité dans les termes suivants :

> [Credimus in] *Unam Deitatem. Patrem generantem, Filium genitum, Spiritum Sanctum procedentem* [...]. *Quapropter ad aliquam fidelium manuductionem dicimus et confitemur ipsum Patrem generantem sive loquentem, filium autem genitum sive Verbum, Spiritum autem Sanctum tam Verbi quam loquentis esse spiritum, sive vitam. Et propter hoc scriptum est in principio Genesis: Dixit Deus faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Sicut etiam videmus in sole ipsum corpus solare, et radium sive lucem ab ipso exeuntem, et calorem ab utroque manantem.*[8]

> [Nous croyons] *en une seule divinité, le Père qui engendre, le Fils engendré et le Saint-Esprit qui procède* [...]. *C'est pourquoi pour l'instruction des fidèles nous disons et professons le Père même qui engendre ou parle, le Fils qui est engendré ou qui est le Verbe, le Saint-Esprit qui est l'esprit ou la vie aussi bien du Verbe que de celui qui parle. Pour cette raison il est écrit au début* [du livre] *de la Genèse : Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image et notre ressemblance. » Comme nous voyons dans le soleil le corps solaire lui-même, et aussi le rayon ou la lumière qui en provient, et encore la chaleur qui émane des deux.*[9]

À lire ce texte latin on dirait que Yahbalāhā avait accepté le *Filioque*, il parle de la chaleur qui émane du soleil et de la lumière, et mentionne l'Esprit de vie qui procède du Verbe et du Père. Le texte de l'original arabe est cependant beaucoup plus sobre :

> إنا نؤمن بِرَبٍ واحد، أزلي، حكيم، حي، جواد، قادر، جوهر واحد، ثلثة أقانيم، أب وابن وروح قدس، اله واحد الأب والد والإبن مولود والروح القدس منبعث ... بل لأجل ضعف معرفة البشر القاصرة عن إدراك حقيقته قيل إن الأب مثل النفس والإبن مثل الكلمة والروح مثل الحياة. ولذلك قال الله في صدر التورة، هلموا نخلقْ إنساناً على صورتنا ومثالنا. ومثل ذلك من المحسوسات قَرص الشمس وضوءها وحرارتها، الثلثة، شمس واحد.

> *Nous croyons en un seul Seigneur, éternel, sage, vivant, bon, puissant, une seule substance, trois personnes, Père, Fils et Saint-Esprit, un seul Dieu, le Père engendrant, le Fils engendré, et le Saint-Esprit qui procède* [...].
> *Mais plutôt, à cause de la faiblesse de la connaissance humaine, incapable de comprendre sa vérité, il est dit que le Père est comparable à l'âme, le Fils au Verbe et l'Esprit à la vie. Pour cette raison, Dieu a dit au début de la Torah : « Venez, faisons l'homme à notre image et notre ressemblance. » Une analogie empruntée aux choses qui sont perceptibles par les sens, est le disque solaire, sa lumière et sa chaleur, trois, un seul soleil.*

On voit bien que le texte de Yahbalāhā, en mentionnant uniquement la procession comme caractéristique propre de l'Esprit, est en parfaite harmonie avec toute la tradition antérieure. Après Yahbalāhā, plusieurs théologiens de l'Église d'Orient ont rédigé des professions de foi. Un texte non encore étudié est celui du prêtre Ṣalībā, mentionné plus

8. S. Giamil, *Genuinae relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum Orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam*, Roma 1902, p. 5-10.
9. Texte arabe édité par L. Bottini, Due lettere inedite del patriarca mar Yahbalaha III (1281-1317), *Rivista degli studi orientali* 66, 1992, p. 239-256.

haut. À la fin du deuxième livre du *Kitāb Asfār al-Asrār* il donne la traduction arabe, faite par lui-même, d'un original syriaque, qu'il baptise le *Credo des Orientaux*. Comme dans la profession de Bar Malkon, le texte évite de mentionner les deux *qnomē*, mais à la différence de la profession de celui-ci, la dualité des « hypostases » semble présupposée parce que Ṣalībā parle de l'*uqnūm* de l'humanité du Christ. Malheureusement, on ne connaît ni la date de la composition de l'original, ni le nom de l'auteur, ni le public visé[10]. L'un des successeurs de Bar Malkon sur le trône de Nisibe, 'Abdisho' bar Brikhā (mort en 1318) a lui aussi rédigé une profession de foi en arabe. Le but est clairement de se démarquer des christologies melkite et syro-occidentale et de mettre en relief la supériorité de la foi nestorienne. Il se pourrait que ce texte fût surtout destiné à un public musulman[11].

En 1340, durant le synode convoqué par Élie, l'archevêque latin de Nicosie, la communauté nestorienne de Chypre aurait signé une profession de foi catholique (avec les Grecs, Arméniens, maronites et jacobites), accompagnée d'un acte de soumission au pape Benoît XII, traduits pour eux en syriaque par le prêtre Johannes Mahe de Tarse[12]. La profession de foi semble en premier lieu adressée aux Grecs, représentés par plusieurs évêques[13]. Les nestoriens, comme aussi les jacobites, n'avaient délégué qu'un « recteur », dont les noms ne sont pas mentionnés[14]. Il est peu probable que celui des *Nestorini* fût le prêtre Ṣalībā de Mossoul. Bien que sa présence à Chypre soit attestée pour l'année 1335/36, quatre ou cinq ans avant le synode, et qu'il soit connu pour ses sympathies prolatines, exprimées dans sa fameuse lettre *Irshād ila l-maḥabba, Incitation à l'amour*[15], il était d'abord un ardent défenseur de la théologie « nestorienne », comme le prouve sa sélection de textes théologiques pour son encyclopédie dogmatique *Asfār al-Asrār*[16]. En tout cas, la soumission de 1340 ne semble pas avoir eu des conséquences pour l'ensemble de l'Église d'Orient, mais est restée cantonnée au niveau local. Elle n'impliquait peut-être même pas toute la communauté chypriote, ou n'était que de courte durée, puisqu'en 1445 Timothée, métropolite de Tarse et responsable pour les nestoriens de Chypre, se présenta en personne au concile de Florence pour y abjurer le nestorianisme. Devant le pape, il prononça solennellement une profession de foi catholique, ce qu'il fit dans sa langue

10. TEULE, A theological treatise by Išo'yahb bar Malkon (cité n. 2), p. 248.

11. S. KHALIL SAMIR, Une profession de foi de 'Abdišu' de Nisibe, dans *Εὐλόγημα : studies in honor of Robert Taft S.J.*, a cura di E. CARR *et al.* (Studia Anselmiana 110), Roma 1993, p. 427-451. Pour l'hypothèse d'un public musulman, p. 436.

12. Voir J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. 26, Ab anno MCCCXLIV usque ad annum MCCCCIX*, réimpr. Graz 1961, col. 372-376; J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis. 3, De scriptoribus Syris Nestorianis. 2*, Romae, 1728, p. 432-434. Cf. G. GRIVAUD, Les minorités orientales à Chypre (époques médiévale et moderne), dans *Chypre et la Méditerranée orientale : formations identitaires, perspectives historiques et enjeux contemporains : actes du colloque tenu à Lyon, 1997*, sous la dir. de Y. IOANNOU *et al.* (Travaux de la Maison de l'Orient méditerranéen 31), Lyon 2000, p. 43-70, spécialement p. 46.

13. Parmi les thèmes les plus importants figurent le *Filioque*, l'usage du pain azyme, le purgatoire, le sacrement de la confirmation distribué uniquement par l'évêque, etc.

14. Le concile fut convoqué par l'archevêque latin de Chypre Élie en présence des évêques latins et grecs « una cum […] Nestorinorum et Jacobitarum rectoribus ».

15. Cf. G. GIANAZZA, *Traité de la démonstration et de la direction = Kitāb al-Burhān wa-l-iršād* de Ṣalībā ibn Yuḥannā al-Mawṣilī : édition critique et traduction, *Parole de l'Orient* 22, 1997, p. 567-629.

16. WILMSHURST, *The martyred Church* (cité n. 1), p. 303, mentionne que cette profession de foi aurait été signée par le métropolite nestorien Élie de Chypre. Il y a peut-être confusion avec le métropolite latin Élie qui présida le concile. On ne connaît pas de métropolite nestorien pour ou à Chypre à cette époque-là – cf. J. M. FIEY, *Pour un Oriens Christianus novus : répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux* (Beiruter Texte und Studien 49), Beyrouth – Stuttgart 1993, p. 71 et 138.

ecclésiastique, le syriaque (« in lingua sua chaldea »), qu'on traduisit en grec, puis en latin. L'original syriaque semble perdu[17]. En matière de christologie, le *Credo* affirme l'acceptation d'une seule hypostase et la dualité des volontés en nette opposition avec la profession de foi en usage chez ceux qui refusèrent de se soumettre à Rome[18].

I. Jean Sullāqā

En 1552, le pape Jules III reçut une lettre, rédigée par quelques évêques nestoriens qui refusaient d'accepter le successeur désigné du patriarche Siméon VII – en l'occurrence, son neveu – et dénonçaient la pratique courante selon laquelle le successeur du patriarche devait être élu dans la famille de celui-ci[19]. Ils demandaient au pape de reconnaître comme patriarche-catholicos « le frère Saud » (un nom arabe), qui n'était autre que l'abbé du monastère de Rabban Hormizd, Yoḥannān Sullāqā[20]. Ces évêques s'étaient réunis à Jezira b. 'Umar (Cizre), puis dans la région de Mossoul, mais la lettre au pape fut expédiée à partir de Jérusalem, où Sullāqā s'était rendu accompagné de soixante-dix fidèles. À lire ce document, qui n'est préservé que dans une traduction latine faite par A. Masius[21] – l'original, en syriaque, semble perdu –, on se rend vite compte que les signataires se sont fait aider par quelqu'un qui connaissait bien le milieu romain – peut-être un des franciscains de Jérusalem – parce que l'on y trouve tout ce qui était de nature à amadouer les oreilles des prélats chargés d'examiner ce genre de documents. Ils soulignent surtout ses hautes vertus morales – il était « omnis mulieris expertem » (« il n'avait aucun contact avec les femmes ») – et beaucoup moins le côté doctrinaire. Malgré l'absence d'une profession de foi, l'intention était claire : la soumission à l'Église catholique et au pape, la reconnaissance de Jean Sullāqā comme patriarche[22]. Il y a cependant un petit élément doctrinal qui saute aux yeux : la lettre se termine par une invocation à Marie dont la lettre dit qu'elle « peperit lucem et vitam » (« qu'elle a enfanté la lumière et la vie »), une expression qui semble intentionnellement ambiguë pour éviter d'appeler Marie Mère de Dieu.

Cette lettre est suivie d'une autre, cette fois signée par les soixante-dix fidèles qui avaient suivi Sullāqā vers Jérusalem. Cette lettre, elle aussi, n'a survécu que dans une

17. G. Hofmann, *Documenta Concilii Florentini de unione Orientalium. 3, De unione Coptorum, Syrorum, Chaldeorum Maronitarumque Cypri 4 Febr. 1442-7 Aug. 1445* (Textus et Documenta. Series theologica 22), Roma 1936, p. 50-54.

18. Cf. la profession de foi à réciter par les évêques nestoriens avant leur ordination. Le texte, en syriaque, était en usage au moins jusque l'an 1548; voir A. Scher, *Traité d'Išaï le docteur et de Ḥnana d'Adiabène* (PO 7), Paris 1911, p. 82-87.

19. Cette lettre semble être le premier document conservé à mentionner cette pratique, en vigueur selon les signataires depuis une centaine d'années, c'est-à-dire depuis le patriarcat de Siméon IV Basidi (1437-1497).

20. Sur Jean Sullāqā, voir J. Habbi, Signification de l'union chaldéenne de Mar Sulaqa avec Rome en 1553, *L'Orient syrien* 11, 1966, p. 99-132 et 199-230, plus particulièrement, p. 104-115 et A. Lampart, *Ein Märtyrer der Union mit Rom. Joseph I., 1681-1696, Patriarch der Chaldäer*, Einsiedeln 1966, p. 50-58.

21. W. François, Andreas Masius (1514-1573), humanist, exegete and Syriac scholar, *Journal of Eastern Christian studies* 61, 2009, p. 199-244, spécialement p. 220-221. En fait, le texte latin est préservé dans deux rédactions différentes, l'une plus « primitive » et peut-être plus proche de l'original syriaque, et une autre remaniée dans un latin plus élégant, destinée aux archives consistoriales. Les deux versions ont été publiées par W. van Gulik, Die Konsistorialakten über die Begründung des uniert-chaldäischen Patriarchates von Mosul unter Papst Julius III., *Oriens Christianus* 4, 1904, p. 260-277. La rédaction « primitive » est de la main de Masius, cf. J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis. I, De scriptoribus Syris orthodoxis*, Roma 1719, p. 526.

22. Le texte latin remanié également dans Giamil, *Genuinae relationes* (cité n. 8), p. 12-14.

version latine, également établie par Masius sur un original en syriaque[23]. On retrouve des éléments communs : reconnaissance de l'autorité du pape et pas d'éléments doctrinaux. En revanche, il est étonnant que les signataires se désignent encore comme des « nestoriens » ou des « nestoriens orientaux », ils ne semblent pas se rendre compte que ce vocable devait heurter les sensibilités romaines.

Sullāqā se rend ensuite à Rome, accompagné de trois notables, dont deux cependant ne sont jamais arrivés dans la Ville Éternelle, où, le 20 février 1553, le pape Jules III le reconnaît patriarche de « Mozal (Mossoul) et de toutes les villes et terres orientales » qui tombent sous son autorité. Le 9 avril, il fut ordonné évêque en la basilique Saint-Pierre, pour recevoir le pallium des mains du pape lui-même trois semaines plus tard. C'est peut-être à cette occasion qu'il prit le nom de Siméon, porté par plusieurs patriarches nestoriens[24]. Le pape croyait à tort que le patriarche nestorien était mort et considérait Sullāqā comme son successeur légitime sans soupçonner que la démarche de celui-ci n'impliquait qu'une partie des fidèles de l'Église d'Orient. Rentré en Orient, il est jeté en prison par les autorités ottomanes, où il meurt assassiné, probablement à l'instigation de son rival, le patriarche nestorien. Avant sa mort, il avait encore réussi à ordonner cinq évêques pour doter sa communauté d'une solide infrastructure. Parmi ceux-ci, ʿAbdishoʿ d-Gāzartā, qui lui a succédé comme patriarche. Il est clair que pour être acceptables aux yeux des autorités romaines, Sullāqā et ʿAbdishoʿ ont dû se prononcer sur leur foi catholique. Dans le cas de Sullāqā, pas moins de trois professions de foi nous ont été transmises, dont deux en latin et l'autre en syriaque.

Il convient de commencer par le *Credo* en latin inséré dans la bulle *Divina disponente clementia* (datée du 20 février), dans laquelle Jules III l'institue patriarche de Mossoul[25]. Bien que signé par « Moi, l'indigne Simon Sullaqa », le texte a clairement été rédigé par les conseillers du pape et sert à démontrer que le signataire a abjuré l'hérésie nestorienne. La partie trinitaire mentionne bien sûr le *Filioque*. Dans la partie christologique, le texte se borne à parler de deux natures réunies dans une seule personne, en évitant le terme délicat d'hypostase, mais en soulignant la dualité de volontés dans le Christ. Marie est appelée « mater et genitrix Dei ». L'énumération et la description des sept sacrements, comme aussi le canon de la Bible, reflètent les discussions du concile de Trente et sont plus ou moins conformes aux décrets *De sacramentis* et *De libris sacris*[26], suivant ainsi la mention du purgatoire et l'utilité des prières pour les défunts. Il continue en reprenant le texte du Symbole de Nicée avec de nouveau la double procession du Saint-Esprit. Pour conclure, Sullāqā reconnaît les quatre premiers conciles œcuméniques. C'est surtout, bien sûr, celui d'Éphèse qui a condamné Nestorius, lequel est évoqué plus longuement.

Il me semble que le texte officiel de cette profession est le moins intéressant, il a été poli et remanié par les instances romaines et rien ne filtre du contexte oriental du signataire. Cela explique assez bien pourquoi nous n'avons pas de texte syriaque ou arabe de ce document : autant qu'il est possible de savoir, il s'agit entièrement d'un document romain. La deuxième profession est préservée dans une traduction latine de nouveau faite par Masius sur un original syriaque. L'en-tête dit qu'elle fut « ore et scripto professus

23. Texte latin dans GIAMIL, *Genuinae relationes* (cité n. 8), p. 475-476.

24. On retrouve ce nom dans la lettre de Sullāqā au pape Jules III, datée du 27 décembre 1553 : voir G. BELTRAMI, *La Chiesa caldea nel secolo dell'Unione* (Orientalia Christiana 29), Roma 1933, p. 146.

25. Texte publié dans GIAMIL, *Genuinae relationes* (cité n. 8), p. 15-23.

26. H. DENZINGER & P. HÜNERMANN, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 43. Aufl., erw. Neuausg., Freiburg im Breisgau 2010, n° 1501.

Romae coram Julio Tertio » le 15 février 1553, donc cinq jours avant la promulgation de *Divina disponente clementia*[27]. Dans la partie christologique, Sullāqā parle d'abord de la seule personne du Christ, qui existe en deux natures (« in et ex duabus naturis »). Quand il évoque le concile d'Éphèse, il abjure l'hérésie de Nestorius qui, selon la formule latine, aurait accepté deux personnes (« duas personas »). L'original syriaque parlait probablement de deux *qnomē*, la formule en vigueur dans l'Église d'Orient, que le futur patriarche était apparemment prêt à abandonner. Sur ce point, cette deuxième profession est plus explicite que la première. Si la question des deux volontés dans le Christ n'est pas abordée, le Saint-Esprit procède bien sûr « ex patre et filio ». Dans la section suivante, Jean donne sa version du canon du Nouveau Testament, où il omet de mentionner le livre des Actes, les lettres catholiques et l'Apocalypse. Il aborde ensuite le sujet des sacrements dans les termes suivants :

Credimus quoque in sanctum baptisma. Et in sacrificium, quod est corpus et sanguis Christi. Et in Sacerdotium sanctum. Et in Matrimonium. Et in Oleum sanctificans. Erat olim apud nos consuetudo ut revelaremus peccata nostra inter nos, sed surrexit violentus tyrannus et abolivit eam. Orta est caedes ac contentio, et cessare fecit illam. Sed nunc, o pater noster, habemus spem in te quod scribes per litteras et excommunicabis eos qui id non observabunt. Confirmatione vero an veteres usi sunt ignoro : monachus enim sum ego et quis me id docuisset?

Nous croyons aussi dans le saint baptême. Et dans le sacrifice qui est le corps et le sang du Christ. Et dans le saint sacerdoce. Et dans le mariage. Et dans l'huile qui sanctifie. Autrefois nous avions l'habitude de nous confesser nos péchés entre nous, mais un tyran violent[28] *a surgi qui l'a abolie. Meurtre et querelles se produisirent, et il a arrêté cette* [coutume]. *Mais maintenant, ô notre Père, nous mettons notre espoir en toi, qu'en* [leur] *écrivant tu excommunies ceux qui ne l'observent pas. Mais j'ignore si les anciens ont pratiqué la confirmation, car je suis un moine et qui me l'aurait appris?*

On voit bien ses hésitations concernant le sacrement de la confession et de la confirmation, hésitations qu'il attribue au fait d'être un simple moine, mais qui reflètent plutôt la fluidité concernant le nombre de sacrements et l'absence d'une théologie sacramentaire homogène dans la tradition syro-orientale[29]. La profession se termine avec l'acceptation du titre de *théotokos* pour Marie : « Credimus de Maria Virgine, quae peperit Christum quod sit mater Dei, quae peperit Deum verum et hominem verum » (« Nous croyons à la Vierge Marie, qui a enfanté le Christ, qu'elle est (vraiment) la mère de Dieu qui a enfanté le vrai Dieu et un vrai homme »).

On peut imaginer que cette profession ait donné lieu à certaines discussions entre les théologiens romains. Tout convaincus qu'ils étaient de la bonne volonté et de l'orthodoxie foncière de Sullāqā et de ses partisans[30], ils décidèrent que le texte, pour être approuvé officiellement, devait être corrigé ou élargi, ce qui est devenu le *Credo* final qui figure dans la bulle de Jules III. Malgré la présence de quelques traits qui trahissent l'origine orientale du signataire, on doit supposer que le texte latin tel qu'il est préservé est déjà trop

27. Texte publié par GIAMIL, *Genuinae relationes* (cité n. 8), p. 477-479.

28. On ne sait pas bien s'il fait allusion à son contemporain et rival, le patriarche Siméon bar Mama dont il conteste le népotisme, ou à Siméon IV Basidi, qui, selon la lettre composée à Jérusalem en 1552, a introduit la coutume de choisir les métropolites parmi les membres de sa famille.

29. W. de VRIES, *Sakramententheologie bei den Nestorianern* (OCA 133), Roma 1947, p. 56 sq.

30. Voir la lettre du cardinal Maffaeus, dans laquelle il demande au pape de conférer le pallium à Sullāqā : Maffaeus estime que les nestoriens de Mésopotamie ne suivaient pas vraiment l'hérésie de Nestorius. GIAMIL, *Genuinae relationes* (cité n. 8), p. 480.

romain pour être le travail du simple moine Sullāqā. C'est pourquoi il est heureux que nous ayons encore une troisième version de son *Credo*, cette fois préservée en syriaque, ce qui peut nous renseigner sur ses croyances intimes. Le texte fait partie d'un panégyrique sur Jean composé par ʿAbdishoʿ d-Gāzartā, son successeur sur le nouveau trône patriarcal chaldéen. Celui-ci était plein d'admiration pour son prédécesseur, ce qu'il a exprimé dans trois poèmes, préservés dans trois manuscrits syro-chaldéens de la bibliothèque Vaticane[31].

Le panégyrique qui nous occupe – en syriaque, simplement intitulé *ʿonitā*, chant – commence par un récit détaillé du voyage de Sullāqā et de son arrivée à Rome, le 18 février 1553. Suit une description du collège des cardinaux qui doivent examiner « la vérité de sa confession et la sincérité de son orthodoxie ». C'est durant cet interrogatoire qu'il est invité à réciter son acte de foi. Satisfaits de ses réponses, les cardinaux organisèrent une deuxième rencontre en présence de trois religieux « semblables aux apôtres », apparemment trois théologiens, après quoi il fut encore une fois interrogé par le pape lui-même. Le récit se termine avec son ordination épiscopale dans la basilique Saint-Pierre, la remise du pallium et son retour en Orient.

En ce qui concerne la profession de foi de la première rencontre, il est clair que le texte syriaque donné par ʿAbdishoʿ ne fut pas prononcé tel quel par Sullāqā. D'une part, il n'est pas sûr que Sullāqā se soit exprimé en syriaque durant cet interrogatoire. ʿAbdishoʿ lui-même suggère qu'il s'est surtout servi de l'arabe[32]. D'autre part, on ne peut exclure que Masius, qui, comme nous l'avons vu, a traduit plusieurs documents de Sullāqā du syriaque en latin, lui ait servi d'interprète. Mais même s'il a prononcé son *Credo* en syriaque, il est exclu qu'il l'ait fait en vers heptosyllabiques, comme dans le texte de ʿAbdishoʿ. Que Masius ait donc remanié ou peut-être traduit le *Credo* de Sullāqā se déduit encore par le fait que l'auteur, dans le texte même de la profession de foi, sort de son rôle de rapporteur et s'adresse au lecteur (« sache et comprends, ô frère, que le nom du Christ désigne la créature et le créateur ») ou à Jean Sullāqā lui-même (« ne crains pas, tu es dans la vérité »).

Avant de nous pencher sur le texte de cette profession[33], il convient de dire, en suivant Vosté[34], quelques mots sur les cinq manuscrits qui ont préservé ce panégyrique de ʿAbdishoʿ. Le manuscrit le plus ancien est le *Vat. syr.* 45. Il fut terminé le 8 juillet 1556, c'est-à-dire seulement une année après la mort de Sullāqā. Le copiste était Joseph, frère de Sullāqā et ordonné par lui métropolite des Indes. Le deuxième manuscrit est le *Vat. syr. Borg.* 21. Il n'est pas daté, mais n'est guère plus récent. Une note finale rapporte que Mar Elias bar Asmar Ḥabbīb, lui aussi ordonné évêque par Sullāqā, a donné ce manuscrit à l'église de Mar Pethion à Amed (Diyarbakır), où le nouveau patriarche avait fixé sa résidence après son retour de Rome[35]. Le manuscrit est donc plus ou moins contemporain des événements qui y sont relatés. Le manuscrit *Vat. syr.* 63 est de date plus récente. Il fut copié à Rome en

31. J.-M. Vosté, Mar Iohannan Soulaqa, premier patriarche des chaldéens, martyr de l'union avec Rome († 1555) : trois poésies inédites de ʿAbdišoʿ de Gazerthe, *Angelicum* 8, 1931, p. 187-234. R. Macuch, *Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur*, Berlin – New York 1976, p. 38-39.

32. Vosté, Mar Iohannan Soulaqa (cité n. 31), p. 209. Il donne même le nom de l'interprète, Ambroise, c'est-à-dire Ambrogio Buttigeg, un dominicain de Malte et futur nonce apostolique en Mésopotamie, qui parlait l'arabe.

33. Édition partielle dans Assemani, *Bibliotheca Orientalis. 1* (cité n. 21), p. 540-541.

34. J.-M. Vosté, Catholiques ou nestoriens : mss *Vat. Syr.* 45, 63 et *Vat. Syr. Borgia* 21, *Angelicum* 7, 1930, p. 514-523 et Vosté, Mar Iohannan Soulaqa (cité n. 31), p. 187-190.

35. Macuch, *Geschichte* (cité n. 31), p. 39-40. Selon Vosté, Mar Iohannan Soulaqa (cité n. 31), p. 189-190, il serait même le copiste de tout le manuscrit.

1701 par Joseph I[er], patriarche des chaldéens, sur le *Vat. syr. Borg.* 21[36]. Il existe également deux copies modernes, qui se trouvent actuellement dans le monastère de Notre-Dame-des-Semences près d'Alqosh[37], le *Bagdad syr.* 554 (*olim* Vosté 221) étant une copie du *Bagdad syr.* 553 (*olim* Vosté 220), qui fut écrit à Rome d'après le *Vat syr. Borg.* 21 ou le *Vat. syr.* 63. Les deux derniers manuscrits ne sont pas ptis en considération.

La profession de foi commence par une brève description de la Trinité. Ici, il importe de noter qu'à la différence des autres *Credo* de Jean, le *Filioque* n'est nullement évoqué. Apparemment, l'auteur n'a pas réalisé son importance aux yeux des autorités romaines. Le Saint-Esprit est simplement appelé « vie et procession », conformément à la théologie syro-orientale[38]. Cette introduction trinitaire est suivie d'une section christologique. Dans les deux manuscrits les plus anciens, on lit :

ܘܐܝܟ ܕܐܝܬܘܬ ܐܠܗܘܬܐ܀ ܚܕܐ ܗ̄ܝ ܘܒܗ ܒܗܢ ܩܢܘ̈ܡܐ ܬܠܬܐ܀
ܗܟܢ ܒܗܘ ܒܦܪܨܘܦܐ. ܡܠܬܐ܀ ܬܪ̈ܬܝܢ ܟܝ̈ܢܝܢ ܘܚܕܐ ܗ̄ܝ ܒܪܘܬܐ܀
ܘܩܘܝܘ ܗܟܝܠ ܬܪ̈ܝܢ ܟܝ̈ܢܝܢ܀ ܚܕܝܘܬܐ ܘܬܪ̈ܝܢ ܩܢܘ̈ܡܝܢ܀
ܕܠܐ ܡܬܦܪܫܝܢ ܒܚܕ ܡܢ ܐܢܝܢ܀ ܡܛܠ ܘܠܥܠܡ ܥ̈ܠܡܝܢ܀
ܩܝܡܝܢ ܟܝ̈ܢܐ ܕܠܐ ܒܘܠܒܠ܀ ܐܦ ܩܢܘ̈ܡܐ ܕܠܐ ܚܒܠ܀ [...]
ܘܫܡ ܡܫܝܚܐ ܒܚܬܝܬܘܬܐ܀ ܡܫܘܕܥ ܬܪ̈ܬܝܢ ܕܡܘ̈ܬܐ܀
ܕܟܢܫ ܠܚܕܐ ܚܕܝܘܬܐ܀ ܐܠܗܘܬܐ ܘܐ̄ܢܫܘܬܐ܀
ܘܗܠܝܢ ܬܪ̈ܬܝܢ ܕܡ̈ܘܗܝ܀ ܕܡܚܝ̈ܕܢ ܒܡܪܢܐ ܡܪܢ܀
ܚܕ ܗ̄ܘ ܠܗܝܢ ܚܝܠܐ ܘܨܒܝܢ܀ ܚܕܐ ܡܪܘܬܐ ܚܕ ܫܘܠܛܢ

> *Et de même que l'essence divine est une et qu'elle contient trois* qnomē, *ainsi dans la personne du Verbe, il y a deux natures, et unique est la filiation. Les deux natures demeurèrent donc une union, mais (dans) les deux* qnomē, *donc de toute façon inséparables pour toujours. Les natures demeurent sans confusion, ainsi que les* qnomē *sans corruption.* [...] *Ce nom de Christ indique exactement deux formes qu'il réunit en une (parfaite) unité, la nature divine et la nature humaine. Et ces deux formes unies en Notre Seigneur ont une seule vertu et une seule volonté, une seule domination et une seule puissance.*[39]

Il est évident que dans ce passage, Jean Sullāqā veut s'en tenir à la doctrine des deux *qnomē* (« hypostases »), qu'il a abjurée dans la profession précédente. Il professe également la doctrine orientale de la seule volonté, et la question de Marie « théotokos », titre directement ou indirectement reconnu dans ses autres *Credo*, n'est même pas abordée. On doit en conclure que la profession de foi de Sullāqā dans la version de 'Abdisho' est restée entièrement orientale et « nestorienne ». On comprend, comme l'a noté Vosté, que des lecteurs chaldéens plus avertis aient été choqués par ces expressions nestoriennes et aient essayé de les corriger. C'est le cas du *Vat. syr. Borg.* 21 où le copiste, peut-être l'évêque Elias bar Asmar, a corrigé les erreurs doctrinales en biffant le texte original de 'Abdisho'

36. Vosté, Catholiques ou nestoriens (ciré n. 34), p. 516-518; Cf. Lampart, *Ein Märtyrer der Union* (cité n. 20), p. 202.

37. P. Haddad & J. Isaac, *Syriac and Arabic manuscripts in the library of the Chaldean Monastery Baghdad. I, Syriac manuscripts*, Baghdad 1988, p. 249-250. Après la chute de Saddam Hussein (2003), ces manuscrits furent de nouveau transportés vers le monastère de Notre-Dame-des-Semences près d'Alqosh (à l'heure actuelle, la collection se trouve à Irbil).

38. Voir plus haut, la lettre de Yahbalāhā.

39. Pour le fragment syriaque, voir Assemani, *Bibliotheca Orientalis. I* (cité n. 21), p. 540.

et en les remplaçant par des expressions catholiques[40]. Joseph Ier a simplement recopié le texte corrigé.

Ce passage christologique technique est suivi d'une très belle description de l'incarnation et de la vie du Christ (en marge du manuscrit intitulée *mdabbranuteh d-pārūqān*, « l'économie de notre Sauveur »). Ici, pas d'éléments doctrinaux particuliers qui retiennent notre attention, si ce n'est la mention de la découverte de la croix par sainte Hélène, « retrouvée pour la glorification de ceux qui croient en sa croix et pour la confusion des ennemis de sa croix ». Cette phrase trahit encore le contexte syro-oriental de Jean Sullāqā et de ʿAbdishoʿ, pour qui la vénération de la croix appartenait au noyau même de leur vie liturgique et que depuis plusieurs siècles déjà, ils avaient dû expliquer à leurs voisins musulmans, « les ennemis de la croix »[41].

Selon ʿAbdishoʿ, cette doctrine plut aux cardinaux, qui passèrent alors à des questions au sujet du canon de la Bible. Sullāqā répondit en donnant les noms des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais selon la tradition nestorienne et en ajoutant aux livres du Nouveau les *teksis* (constitutions) de Clément, destinées aux chefs de l'Église. Ceci ne semblait pas provoquer de réactions de la part des cardinaux, qui, de nouveau, selon ʿAbdishoʿ, admirèrent ses paroles. On peut supposer que l'attitude enthousiaste des cardinaux rapportée par celui-ci aurait été beaucoup plus réservée si Jean Sullāqā avait prononcé sa profession de foi dans la forme qui est conservée dans le panégyrique de ʿAbdishoʿ. Malgré le fait que le texte soit rédigé en syriaque et que son caractère oriental, voire nestorien pour la partie christologique, soit bien marqué, ce document ne semble pas constituer la première version des professions de foi de Jean Sullāqā transmises en latin. Le style métrique indique une rédaction postérieure, qui a été faite sur la base du rapport de voyage, par la personne qui avait accompagné Jean à Rome ou même par celui-ci. D'autre part, le fait que ce rédacteur ʿAbdishoʿ ne se soit pas aperçu du caractère hérétique de cette profession est peut-être typique des théologiens syro-orientaux de l'époque pour qui les discussions christologiques avaient beaucoup perdu de leur importance, ce qui facilitait leur acceptation des doctrines romaines. C'est seulement après la scission en deux Églises séparées que les Orientaux recommencèrent à accentuer leur christologie « nestorienne »[42]. La couche la plus ancienne de la profession de foi de Jean Sullāqā semble donc être le texte traduit par Masius et prononcé le 15 février 1553.

II. La profession de foi de ʿAbdishoʿ d-Gāzartā

Quand ʿAbdishoʿ d-Gāzartā fut élu patriarche après la mort de Jean Sullāqā, il dut à son tour envoyer une profession de foi à Rome. Celle-ci est préservée en syriaque et en latin. Regardons d'abord le texte latin, qui fait partie de la bulle du pape Pie IV *Superna disponente clementia*, dans laquelle il reconnaît ʿAbdishoʿ comme nouveau chef de l'Église chaldéenne (datée du 15 mai 1562)[43]. Comme on pouvait s'y attendre, le texte est entièrement catholique (*Filioque*, dualité de volontés, « Maria mater et genitrix Dei »), voire tridentin, employant un langage technique, surtout dans la partie sur les

40. Les corrections sont de la même main que le reste du texte.

41. B. Landron, *Chrétiens et musulmans en Irak: attitudes nestoriennes vis-à-vis de l'islam*, Paris 1994, p. 236-238.

42. H. Teule, Autonomie patriarcale, ministère pétrinien et attitude de l'Église d'Orient envers l'Église romaine, *Science et esprit* 65/1-2, 2013, p. 65-82.

43. Texte dans Giamil, *Genuinae relationes* (cité n. 8), p. 31-41.

sacrements. Il est bien sûr exclu que ce texte, rédigé seulement quelques années après la rédaction de la profession de foi « nestorienne », qu'il a mise dans la bouche de son prédécesseur, soit l'œuvre de ʿAbdishoʿ lui-même. Doit-on en conclure que le texte latin est un remaniement d'un texte plus primitif en syriaque[44] ? En comparant le syriaque avec le latin on découvre une correspondance parfaite entre les deux professions : il s'agit d'une traduction très littérale. De nouveau, on peut exclure que ʿAbdishoʿ ait composé ce texte. Les trois ans écoulés depuis son élection en 1559, passés en Orient, ne lui ont certainement pas permis d'acquérir une bonne connaissance de la théologie latine, les missionnaires catholiques n'étant pas encore arrivés dans les contrées où il résidait[45]. En outre, comme le fait remarquer Samuel Giamil, le syriaque n'est pas sans fautes, tandis que nous savons que ʿAbdishoʿ, auteur de plusieurs poèmes en syriaque, avait une excellente connaissance de cette langue. La conclusion s'impose d'elle-même : le texte latin a été traduit en syriaque à Rome[46], pour que le nouveau patriarche puisse prendre connaissance de ce qu'il devait soussigner en latin. Les autorités romaines avaient peut-être été informées des erreurs doctrinales présentes dans la profession de foi de Sullāqā, fabriquée par son successeur.

L'histoire ultérieure des professions de foi soumises à Rome semble beaucoup moins aventureuse. Les autorités romaines essayaient d'entourer les nouveaux patriarches de conseillers bien instruits. Dans le cas de ʿAbdishoʿ, après la remise du pallium, l'archevêque latin Nicolaus Friton (Frydon) de Nakhchivan, en Arménie Majeure, fut chargé par le pape Pie IV d'envoyer un émissaire versé dans la langue syriaque pour aider le patriarche et ses fidèles sur le plan doctrinal[47]. Plus tard, avec l'arrivée des capucins et d'autres religieux européens, la théologie latine devint facilement accessible au clergé chaldéen[48], dont les professions de foi devinrent des modèles d'orthodoxie romaine, surtout avec le début d'une deuxième lignée chaldéenne sous le patriarche Joseph Ier.

44. Pour le texte syriaque, voir GIAMIL, *Genuinae relationes* (cité n. 8), p. 41-58.

45. LAMPART, *Ein Märtyrer der Union* (cité n. 20), p. 31-33.

46. Le traducteur n'était pas Masius, qui avait déjà quitté Rome en 1557. On doit plutôt penser à un certain Johannes Baptista Abiscinus Indus, pour le reste inconnu, qui, quelques mois plus tard, était l'interprète pour la signature d'une nouvelle déclaration de l'orthodoxie de ʿAbdishoʿ et son acceptation des décrets du concile de Trente. Voir GIAMIL, *Genuinae relationes* (cité n. 8), p. 63-67.

47. GIAMIL, *Genuinae relationes* (cité n. 8), p. 68-69. Sur Friton : R. AUBERT, *Friton (Nicolas)*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. 19, Frèron - Gatianensis*, Paris 1981, col. 116.

48. B. HEYBERGER, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique*, Roma 1994. Bien que cet ouvrage discute l'influence latine surtout pour la ville d'Alep, à cause des relations étroites entre cette ville et Diyarbakır et Mardin, cette pénétration de la théologie tridentine se faisait aussi sentir dans ces deux centres chaldéens importants.

LES CONFESSIONS DE FOI DE CYRILLE LOUKARIS († 1638)

Ovidiu OLAR

Le falsità non dico mai mai, ma la verità non a ogni uno…
Paolo Sarpi à Christoph von Dohna (28 juillet 1608)[1].

Pour le christianisme « oriental », le XVII[e] siècle est un siècle de professions de foi. Tiraillées entre l'Église de Rome et les Églises protestantes, et confrontées à des dilemmes identitaires, les Églises d'Orient essayèrent de trouver leur place et de définir leur position. Par conséquent, leurs représentants rédigèrent ou souscrivirent des confessions de foi. On a même parlé d'un « combat des confessions » dont les enjeux principaux auraient été la « Tradition » et l'« Orthodoxie »[2]. Parmi ces professions, la plus fascinante est de loin celle qui est attribuée au patriarche de Constantinople Cyrille Loukaris[3]. Publiée en 1629 en latin et en 1633 en grec, elle aurait adopté le principe de la *sola Scriptura*, « rejeté la présence réelle dans l'Eucharistie, vidé de tout contenu théologique la doctrine de la hiérarchie ecclésiale, déploré la vénération des images et l'invocation des saints comme des formes d'idolâtrie »[4].

Du fait de son caractère incendiaire, cette confession a fait couler beaucoup d'encre. Du vivant de Loukaris et jusqu'à présent, les exégèses se sont sans cesse multipliées. L'abondante bibliographie compte des titres d'une haute qualité signés – par exemple – par Richard Schlier, Manuel Candal, Keetje Rozemond, Edmond Perret, Ioannès Karmirès, Marianne Carbonnier-Burkard, Colin Davey ou Vasileios Tsakiris[5]. Cependant, aucune analyse

1. Frà Paolo SARPI, *Lettere ai protestanti. 2*, a cura di M. D. BUSNELLI, Bari 1931, p. 123.
2. Panayotès K. Chrestou, cité par A. AMATO, *Il sacramento della penitenza nella teologia greco-ortodossa : studi storico-dogmatici (sec. XVI-XX)*, Θεσσαλονίκη [Thessalonique] 1982, p. 138.
3. Sur ce personnage, voir K.-P. TODT, Kyrillos Lukaris, dans *La théologie byzantine et sa tradition. 2, (XIII[e]-XIX[e] s.)*, sous la dir. de C. G. CONTICELLO & V. CONTICELLO, Turnhout 2002, p. 617-658.
4. J. MEYENDORFF, *L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris 1960, p. 84.
5. R. SCHLIER, *Der Patriarch Kyrillos Lukaris von Konstantinopel : sein Leben und sein Glaubensbekenntnis*, Marburg 1927, p. 48-93 ; M. CANDAL, La « Confesión de fe » calvinista de Cirilo Lúcaris, *Miscellanea Comillas* 34-35, 1960, p. 239-272; K. ROZEMOND, De eerste uitgave de belijdenis van Cyrillus Lucaris, *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* NS 51/2, 1970, p. 199-208; E. PERRET, Metrophanes Kritopoulos, Kyrilos [sic] Loukaris et Genève (1627-1640), *Ἐκκλησιαστικὴ Θεολογία* 2, 1981, p. 1025-1054; I. N. ΚΑΡΜΙΡΗΣ [I. N. KARMIRÈS], Περὶ τὸ πρόβλημα τῆς λεγομένης « Λουκαρείου » Ὁμολογίας, *Θεολογία* 56, 1985, p. 657-693; M. CARBONNIER-BURKARD, Une liaison gréco-réformée au XVII[e] siècle, *Foi & vie* 89/3-4, 1990, p. 67-77;

L'Union à l'épreuve du formulaire, éd. M.-H. BLANCHET et F. GABRIEL
(Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 51), Paris 2016

– pas même l'étude magistrale consacrée par Gunnar Hering à la politique européenne du patriarcat de Constantinople entre 1620 et 1638[6] – n'est parvenue à imposer une vision unitaire des faits. De plus, aucun effort n'a réussi encore à combler une immense lacune : le manque de manuscrits autographes de Cyrille relatifs aux dernières années de sa vie (1627-1638). Contenant ses notes, ses sermons, ses autres textes, les codex aujourd'hui égarés ou détruits auraient pu fournir des informations décisives sur les rapports de leur propriétaire avec le monde protestant du temps et sur ses affinités religieuses et culturelles.

Il y a pourtant une source de première main dont l'importance pour le sujet est passée largement inaperçue : la correspondance d'Antoine Léger, le chapelain de Cornelis Haga, représentant des États Généraux des Provinces-Unies auprès de la Sublime Porte[7]. Considéré comme « un petit excrément de Calvin » par ses ennemis (dans ce cas précis, Philippe Harlay, comte de Césy, ambassadeur de France à Constantinople), mais tenu en « grande estime pour ses qualitez chrestiennes » par ses amis, Léger est un personnage clef dans la vie tourmentée de Loukaris, dont il fut d'ailleurs le premier biographe. Le patriarche parle maintes fois avec admiration de ce « très docte monsieur », « lequel nous aimons tous », et même les adversaires d'Antoine le reconnaissent, au temps du grand débat sur l'eucharistie, comme un observateur très important de la politique religieuse du patriarcat œcuménique de 1628 à 1636 – durant son séjour dans la capitale de l'Empire ottoman[8]. En effet, à partir du 30 septembre 1628, date de son arrivée à Galata, et jusqu'au mois de juillet de l'année 1636, date de son départ, le pasteur entretint une correspondance régulière avec Genève, Zurich, Wetzikon ou Leyde. Conscient de l'importance de la mission qu'on lui avait confiée – aider « à l'enfantement [...] et l'amplification du regne de nostre Seigneur » au Levant –, il avait décidé de tenir le monde réformé au courant de l'avancement des affaires « en ces quartiers ».

Malgré les pertes inévitables, les lettres conservées sont nombreuses, en particulier celles qui figurent dans le manuscrit 37-38 de la bibliothèque de Genève. Elles nous permettent d'éclaircir plusieurs initiatives obscures ou controversées attribuées à Loukaris : entre autres la genèse de la *Confession de foi* de 1629 et de 1631 ; le projet de fonder des colonies réformées en Moldavie; la traduction intégrale du Nouveau Testament en démotique[9]. Une partie de l'archive « levantine » de Léger a également survécu : elle constitue maintenant le

C. Davey, Cyril Loukaris and his orthodox « Confession of Faith », *Sobornost* 22, 2000, p. 19-29 ; V. Tsakiris, The *Ecclesiarum Belgicarum Confessio* and the attempted « Calvinisation » of the orthodox Church under Patriarch Cyril Loukaris, *The journal of ecclesiatical history* 63/3, 2012, p. 475-487.

6. G. Hering, *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620-1638*, Wiesbaden 1968 (trad. grecque *Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο καὶ εὐρωπαϊκὴ πολιτική, 1620-1638*, Ἀθῆναι [Athènes] 2003²).

7. Pour plus de détails, voir les excellentes études de S. Baud-Bovy, Antoine Léger, pasteur aux vallées vaudoises du Piémont et son séjour à Constantinople : d'après une correspondance inédite 1622-1631, *Revue d'histoire suisse = Zeitschrift für Schweizerische Geschichte* 24/2, 1944, p. 193-219 et de A. de Lange, Antoine Léger, un « internazionalista » calvinista del Seicento, *Bollettino della Società di studi valdesi* 181, 1997, p. 203-232; Id., Antoine Léger (1596-1661) : das Leben eines Waldenserpfarrers zwischen Konstantinopel und Genf, dans *Von Berlin bis Konstantinopel : eine Aufsatzsammlung zur Geschichte der Hugenotten und Waldenser*, A. Flick und A. de Lange (Hrsg.), Bad Karlshafen 2001, p. 119-167.

8. Loukaris à la Seigneurie et aux Pasteurs de Genève, le 7/17 août 1636. Je cite d'après une traduction française de l'époque éditée par K. Rozemond, Nouvelle version d'une lettre traduite de Cyrille Lucar, *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* NS 49, 1968-1969, p. 104-107, ici p. 105.

9. Pour les colonies, voir A. Pippidi, Diplomaţie şi ortodoxie : Moldova în proiectele propagandei calvine (1630), dans *Aut viam inveniam aut faciam : in honorem Ştefan Andreescu*, ed. O. Cristea, P. Zahariuc, G. Lazăr, Iaşi 2012, p. 349-366. Pour le Nouveau Testament, voir K. Papoulidis, *Problèmes de traduction et d'interprétation du Nouveau Testament en grec moderne : le cas de Maxime de Gallipoli (1638)*, Thessalonique 2004.

manuscrit grec 37-38 de la bibliothèque de Genève[10]. La présente étude se propose donc de lire les deux versions de la profession de foi « calviniste » de Loukaris à la lumière de la correspondance et de l'archive d'Antoine Léger. Sa structure est tripartite : tout d'abord, je présente brièvement quelques-unes des tentatives de rapprochement entre les Églises « protestantes » et l'Église de l'Orient (XVe-XVIe siècles) ; je discute ensuite le texte attribué à Loukaris; enfin, je formule quelques conclusions.

I. Protestantisme et orthodoxie : un monologue (presque) généralisé[11]

Le 18 janvier 1452, « la sacrée Synaxe des orthodoxes de Constantinople » – organisme fondé par Gennadios Scholarios rassemblant les adversaires de l'Union de Florence[12] – invita les hussites de Bohême, hostiles au pape et à Rome, à s'unir à l'Église orientale. Les antiunionistes byzantins montrèrent aux « utraquistes » de Prague (ceux qui communiaient sous les deux espèces du pain et du vin eucharistiques) que l'éventuelle Union « vraie et sûre » n'avait rien en commun avec celle « qui fut falsifiée à Florence »[13]. Une profession de foi de la sainte Église de Constantinople fut ajoutée à l'invitation[14]. On y rejetait la procession de l'Esprit du Père *et* du Fils, l'insertion du *Filioque* dans le *Credo* et l'emploi du pain azyme; on y critiquait l'attitude des Latins à l'égard des icônes; enfin, on y contestait les pratiques latines relatives au baptême et la primauté de Rome[15]. Toutefois, bien que la Synaxe condamnât « les dangereuses innovations de Rome » et essayât d'agréger autour d'elle un front antiromain, il était sûr et certain que « la vraie foi dans laquelle tous ceux [...] qui aspirent au salut [doivent s'accorder] » était la foi de l'Église de Constantinople représentée par la Synaxe même[16]. Pour Scholarios et les siens, l'Union signifiait exclusivement la conversion à leur « orthodoxie » : « Bref, l'Église de l'Orient est la seule Église universelle et apostolique. Vous autres qui partagez les mêmes idées, unissez-vous avec elle de nouveau, afin de réaliser l'union de tous "pour bâtir le corps du Christ" [...] »[17].

Néanmoins, si le projet échoua, avec la Réforme l'idée d'une entente antiromaine resurgit et prit une forme plus vivante. La dispute de Leipzig (27 juin-15 juillet 1519) opposant le théologien catholique Johannes Maier von Eck aux principaux représentants du mouvement réformateur allemand, Andreas Karlstadt et Martin Luther, conduisit ce dernier à affirmer que l'Église grecque, âgée de quatorze siècles, était « la meilleure partie

10. Lange, Antoine Léger, un "internazionalista" calvinista (cité n. 7), p. 204-206; Id., Antoine Léger (1596-1661) (cité n. 7), p. 122-124.

11. Pour plus de détails, voir C. Davey, The orthodox and the Reformation 1450-1600, *Eastern Churches review* 2/1, 1968-1969, p. 8-15; 2/2, 1968-1969, p. 138-151 ; G. Hering, Orthodoxie und Protestantismus, *JÖB* 31/2, 1981, p. 823-874 [repris dans Id., *Nostos : gesammelte Schriften zur südosteuropäischen Geschichte*, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien 1994, p. 73-130].

12. M.-H. Blanchet, La réaction byzantine à l'Union de Florence (1439) : le discours antiromain de la Synaxe des orthodoxes, dans *Réduire le schisme? : ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIIIe-XVIIIe siècle)*, éd. par M.-H. Blanchet et F. Gabriel, Paris 2013, p. 181-196.

13. M.-H. Blanchet, *Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400-vers 1472) : un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l'Empire byzantin*, Paris 2008, p. 433-437. Voir aussi R. Baker, « Constantine from England and the Bohemians » : Hussitism, Orthodoxy, and the end of Byzantium, *Central Europe* 5/1, 2007, p. 23-46.

14. Pour le texte, voir A. Salač, *Constantinople et Prague en 1452 : (pourparlers en vue d'une union des Églises)*, Praha 1958, p. 40-61.

15. Pour des détails, voir Blanchet, La réaction byzantine (cité n. 12), p. 188-195.

16. Salač, *Constantinople et Prague* (cité n. 14), p. 23.

17. *Ibid.*, p. 58-59. Le mystérieux Constantin, le représentant des hussites et, selon R. Baker, l'initiateur du projet unioniste, s'était converti à l'orthodoxie : Baker, « Constantine from England » (cité n. 13), p. 28-39.

de l'Église universelle » (« melior pars universalis ecclesiæ »)[18]. Par conséquent, alarmés également par l'avancée ottomane[19], ses successeurs essayèrent de redécouvrir cette Église et d'entrer en contact direct avec elle.

Ainsi, Valentin Wagner (Kronstadt 1550) et Joachim Camerarius (Leipzig 1552) rédigèrent des catéchismes en grec classique, à des fins tant didactiques et humanistes qu'unionistes[20]. Suite au dialogue avec le corfiote Antoine Éparchos (1543) et surtout à la rencontre avec le diacre serbe Dèmètrios (1559), Philippe Mélanchthon écrivit au patriarche de Constantinople Joasaph II. Il lui envoya également un exemplaire de la version grecque de la *Confession d'Augsbourg* – texte fondateur et fondamental du « luthéranisme » présenté en 1530 à l'empereur Charles Quint lors de la Diète d'Augsbourg – afin de prouver l'accord entre deux Églises menacées par l'Antéchrist, et d'exprimer le désir « que les saintes Églises puissent être toujours rassemblées et préparées » pour l'avènement de Jésus Christ[21]. Saisissant le potentiel polémique élevé de la lettre envoyée de Constantinople aux hussites en 1452, les théologiens luthériens l'éditèrent plusieurs fois (Bâle 1562; Wittemberg 1564; Francfort 1583; Hanau 1602)[22]. David Chytræus publia en 1569 un *Discours* sur l'état des Églises de Grèce, d'Asie, d'Afrique et ainsi de suite, dont le but était de souligner les points communs entre le luthéranisme et le christianisme oriental[23]. Enfin, les théologiens de Tübingen – le philhellène Martin Crusius en tête – contactèrent le patriarche de Constantinople Jérémie II, lui expédièrent la *Confession d'Augsbourg* et entamèrent des discussions théologiques (1573)[24]. Centré

18. E. Benz, Luther et l'Église orthodoxe, *Irénikon* 28/4, 1955, p. 415. Voir aussi D. Benga, *Marii reformatori luterani şi Biserica Ortodoxă : contribuţii la tipologia relaţiilor luterano-ortodoxe din secolul al XVI-lea*, Bucureşti 2003, p. 60-95.

19. Le sujet a été largement discuté. Voir par exemple S. A. Fischer-Galati, *Ottoman imperialism and German Protestantism, 1521-1555*, Cambridge 1959; K. M. Setton, Lutheranism and the Turkish peril, *Balkan studies* 3, 1962, p. 133-168 [repris dans Id., *Europe and the Levant in the Middle Ages and the Renaissance*, London 1974 (n° 10)]; C. Göllner, Die Türkenfrage im Spannungsfeld der Reformation, *Südost-Forschungen* 34, 1975, p. 61-78. Voir aussi A. S. Francisco, *Martin Luther and Islam : a study in sixteenth-century polemics and apologetics*, Leiden 2007; Id., « Arguing about religion » : Luther's ongoing debate with Islam, dans *The search for authority in Reformation Europe*, ed. by H. Parish, E. Fulton, P. Webster, Farnham – Burlington 2014, p. 11-28.

20. A. Müller, *Humanistisch geprägte Reformation an der Grenze von östlichem und westlichem Christentum : Valentin Wagners griechischer Katechismus von 1550*, Mandelbachtal – Cambridge 2000; *Reformation zwischen Ost und West : Valentin Wagners griechischer Katechismus (Kronstadt 1550)*, eingel., ed. und kommentierend übers. von A. Müller, Köln 2000.

21. Pour plus de détails, voir D. Wendebourg, La *Confessio Augustana Græca* : ¿Mensaje reformador en presentación griega?, *Dialogo Ecumenico* 17, 1981, p. 25-44; Ead., *Reformation und Orthodoxie : der theologische Briefwechsel zwischen der Leitung der württembergischen Kirche und dem Ökumenischen Patriarchen Jeremias II. in den Jahren 1574-1581*, Göttingen 1986, p. 155-163.

22. M. Flacius Illyricus, *Catalogus testium veritatis qui ante nostram ætatem Pontifici Romano eiusque erroribus reclamarunt...*, Argentinæ 1562 [Basileæ, ex officina Ioannis Oporini], p. 495-498; *Epistola Constantinopolitanæ Ecclesiæ ad Bohemos...*, Vitebergæ 1564 [in officina Laurentij Schwenck]; D. Chytræus, *Oratio de statu Ecclesiarum hoc tempore in Græcia, Asia, Boemia...*, Francofurti 1583 [apud hæredes Andreæ Wecheli], p. 261-271; *Rerum Bohemicarum antiqui scriptores...*, Hanoviæ 1602 [Typis Wechelianis apud Claudium Marnium & heredes Ioannis Aubrij], p. 235-237. En 1698, à Jassy, toujours en contexte polémique, le patriarche Dosithée de Jérusalem édita, dans le volume intitulé *Τόμος Ἀγάπης*, la confession de foi du prêtre Constantin, le représentant des hussites, et la confession de foi de la Synaxe – voir Salač, *Constantinople et Prague* (cité n. 14), p. 3-4, 25-26.

23. Benga, *Marii reformatori luterani* (cité n. 18), p. 250-314.

24. Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie* (cité n. 21); Benga, *Marii reformatori luterani* (cité n. 18), p. 315-444.

sur les problèmes compliqués et délicats de l'Écriture et de la Tradition, de l'Église et des sacrements, l'échange épistolier entre Tübingen et Constantinople s'est prolongé jusqu'en juin 1581. Pourtant, il vira vite à la polémique. En fin de compte, traités d'innovateurs, de judaïsants, de schismatiques et d'hérétiques, les théologiens luthériens furent priés de ne jamais troubler leurs correspondants avec des questions d'ordre dogmatique : « Allez votre chemin et ne nous écrivez plus d'autres lettres qui portent sur la doctrine, mais seulement des lettres destinées à entretenir l'amitié » (φιλίας μονῆς ἕνεκα)[25].

Tombée entre les mains de Stanislas Sokołowski, prédicateur à la cour du roi de Pologne, la première lettre adressée par Jérémie II aux théologiens de Tübingen fut traduite en latin et imprimée (Dillingen 1582; Cracovie 1582; Cologne 1582; Paris 1584)[26]. La réfutation de la *Confession d'Augsbourg* qu'elle contient ne pouvait que contenter les sympathisants de Rome et les adversaires de la Réforme. Selon son premier éditeur, elle prouvait l'existence d'un « incroyable consensus » et d'une « parfaite concordance » entre l'Église de Rome et l'Église orientale; les « hérétiques » étaient isolés[27]. Les luthériens réagirent sans délai, publiant le dossier complet des débats avec le patriarche de Constantinople[28]. Néanmoins, malgré les progrès tout à fait considérables enregistrés par rapport aux tentatives antérieures, les pourparlers entre les théologiens allemands et grecs mirent en évidence des différences idéologiques majeures et des préjugés notables, d'un côté comme de l'autre. Si l'on ajoute le fait qu'en mai 1570, le tsar Ivan IV « le Terrible » accusa le pasteur Jan Rokyta, représentant des « Frères bohèmes », d'être « le serviteur de l'Antéchrist » et traita Luther de « sauvage » (лютъ/*trux*), on se rend compte de la difficulté de dialoguer dans une atmosphère de monologue généralisé[29].

Il y a pourtant une exception notable : Mélétios Pègas, patriarche d'Alexandrie de 1590 à 1601. De passage dans cette ville au printemps de 1581, le théologien luthérien Franziskus von Billerbeg rencontra le hiéromoine Pègas, déjà protosyncelle du patriarche grec Sylvestre Ier. Impressionné tant par l'érudition considérable que par la vie exemplaire de celui-ci, Billerbeg dressa de lui un portrait très agréable. Il le poussa même à envoyer une lettre à David Kochhaff (dit Chytræus), son ancien professeur à Rostock, et s'engagea à lui expédier d'Istanbul, le plus vite possible, le traité *De lectione historiarum* de celui-ci[30]. Une année plus tard, toujours à Alexandrie, Pègas fit une excellente impression sur un

25. A. DUCELLIER, L'orthodoxie, dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours. 8, Le temps des confessions (1530-1620)*, sous la dir. de J.-M. MAYEUR *et al.*, Paris 1992, p. 323-350, ici p. 340. Dans une lettre adressée au pape Grégoire XIII au mois d'août 1583 (11e indiction), Jérémie II traite les théologiens de Tübingen d'hérétiques, d'adversaires du Christ et de l'Église et d'excommuniés; il les accuse d'avoir initié la correspondance afin de provoquer la chute des vrais croyants. Voir G. HOFMANN, *Griechische Patriarchen und Römische Päpste : Untersuchungen und Texte. 2, 4, Patriarch Ieremias II* (Orientalia Christiana 25/2, n° 76), Roma 1932, p. 242-244; voir aussi V. PERI, *Due date, un'unica Pasqua*, Milano 1967, p. 245-246, n° 11.

26. *Censura Orientalis Ecclesiæ : de præcipuis nostri seculi hæreticorum dogmatibus...*, Dilingæ 1582 [Excudebat Ioannes Mayer] ; Cracoviæ 1582 [in officina Typographica Lazari] ; Coloniæ 1583 [apud Maternum Cholinum] ; Parisiis 1584 [apud Arnoldum Sittart].

27. A. JOBERT, *De Luther à Mohila : la Pologne dans la crise de la chrétienté 1517-1648*, Paris 1974, p. 325-326.

28. *Acta et scripta theologorum Wirtembergensium, et patriarchæ Constantinopolitani D. Hieremiæ : quæ utrique ab Anno M.D.LXXVI, usque ad Annum M.D.LXXXI, de Augustana Confessione inter se miserunt : Græcè & Latinè ab ijsdem Theologis edita*, Witebergae 1584.

29. Pour la dispute entre Ivan IV et Rokyta, voir Н. МАРЧАЛИС [N. MARCIALIS], *Люторъ иже лютъ : Прение о вере царя Ивана Грозного с пастором Рокитой*, Москва [Moscou] 2009.

30. À son tour, Chytræus a envoyé à Pègas ses *Regulæ Vitæ* de 1570. Voir D. BENGA, *David Chytræus (1530-1600) als Erforscher und Wiederentdecker der Ostkirchen : seine Beziehungen zu orthodoxen Theologen,*

autre théologien luthérien, Salomon Schweigger von Sulz, chapelain de Joachim Freiherr von Sintzendorff (ambassadeur de l'empereur Rodolphe II Habsbourg auprès de la Porte). Le patriarche grec du lieu, écrit-il dans son récit de voyage,

> *Hat ein Vicarium alda mit Namen Meletius Jeromonachus, ein freundlicher Mann unnd der gelehrtest unter allen Griechen, so viel mir seyn fürkommen, dann er der Lateinischen, Italianischen und beeder Griechischen Sprach sehr wohl beredt ist, sonsten hab ich nie kein Græcum funden, der der Lateinischen Sprach kündig were, dann neben diesem den Protoherminea Patriarchæ Constantinop. mit Namen Joannes Zygomalas. Als ich nun mit gedachten D. Meletio gute freundschafft gemacht, verehret ich ime ein Græco latinum Testamentum Novum, welches er auch zu hohen dank von mir auffgenommen* [...].[31]

À partir de ce moment-là, incité et en quelque mesure cautionné par les voyageurs, Pègas échangea des lettres avec Théodore de Bèze (1519-1605), le successeur de Calvin à Genève, avec François Portus et avec Martin Crusius (Kraus[s]) (1526-1607), le fameux théologien, humaniste, helléniste et philhellène de Tübingen[32]. La lettre adressée au « savant Théodore » le 19 juillet 1581 débutait avec l'éloge du « zèle » et du « sérieux » du théologien genevois et continuait avec l'affirmation du consensus entre l'Église orientale et les « Églises disséminées de par la France » à propos de la procession de l'Esprit saint. Procédant ainsi, Pègas montrait une bonne connaissance de la *Confession universelle* de la foi réformée et rappelait à son correspondant l'existence d'un ennemi commun : l'Église romaine. Pègas relatait ensuite sa rencontre avec Salomon Schweigger et leurs « nombreux entretiens tant en latin qu'en grec » et passait au sujet principal de sa lettre : le Nouveau Testament gréco-latin avec annotations « mineures » publié par de Bèze, dont Schweigger lui avait fait don. « J'y ai trouvé bien des points à l'appui de nos propres positions », précisait Pègas, donnant comme exemple la nécessité de rien « ajouter ou retrancher » aux termes de l'Évangile et l'erreur de qualifier l'Église romaine d'« universelle ». Néanmoins, il y avait trouvé aussi des thèses « effrayantes et étranges » : celle de la décadence des mœurs de l'Église orientale et surtout celle du *Filioque*. « Cela est diamétralement opposé à notre confession et ne se rencontre pas non plus dans le manuel de Calvin », s'exclamait Pègas. C'était là le seul désaccord fondamental. Le reste aurait été facile à corriger

> *s'il était possible que se réunissent en un même lieu des hommes soucieux d'amélioration et de perfectionnement, mus non pas par leurs propres désirs et leur gloriole personnelle, mais par l'amour et la gloire du Christ, discutant de la vérité sans contrainte et sans intentions retorses, dans un esprit de douceur* [...].[33]

Certes, malgré l'optimisme de Pègas, les différences séparant le champ « réformé » de l'« orthodoxe » étaient considérables. Ainsi, afin de prouver que les ἀκρίδες mangées par

seine Erforschungen der Ostkirchen und seine ostkirchlichen Kenntnisse, Erlangen 2001, p. 201-207; BENGA, *Marii reformatori luterani* (cité n. 18), p. 304.

31. S. SCHWEIGGER, *Ein newe Reyßbeschreibung auß Teutschland nach Constantinopel und Jerusalem*, Nürnberg 1613, p. 253-254. Voir aussi BENGA, *David Chytræus* (cité n. 30), p. 124, n. 690, p. 202, n. 1138.

32. Pour Théodore de Bèze, voir A. DUFOUR, *Théodore de Bèze, poète et théologien*, Genève 2004; *Théodore de Bèze (1519-1605) : actes du colloque de Genève, septembre 2005*, Genève 2007. Pour la correspondance Pègas-Portus, voir É. LEGRAND, *Lettres de Mélétius Pigas antérieures à sa promotion au patriarcat*, Paris 1902, p. 54-55, n° 49.

33. Publiée par LEGRAND, *Lettres* (cité n. 32), p. 46-53, n° 48, cette lettre a été magnifiquement rééditée, traduite et annotée par Bertrand BOUVIER dans la *Correspondance de Théodore de Bèze. 24, (1583)*, publiée par A. DUFOUR, B. NICOLLIER et H. GENTON, Genève 2002, p. 385-398, n° 1483 bis.

Jean-Baptiste n'étaient pas « des sauterelles » *(locustas)*, mais « de jeunes pousses d'arbres », le protosyncelle d'Alexandrie invoqua l'expérience de la vie dans le désert de son « maître » Sylvestre Ier. Or, tant l'« institution » du père spirituel que les pratiques monastiques étaient contestées par les réformés[34]. Néanmoins, témoignant à la fois de la volonté de construire un consensus et de la persistance de forts préjugés d'une part comme de l'autre, la lettre envoyée à l'« administrateur de l'Église de Genève » représente une pièce fondamentale du dossier concernant les relations du protestantisme avec l'Église orientale. La lettre à Crusius est également intéressante. Datée du 14 octobre 1583, elle nous apprend que Pègas reçut de Jean Gisieri, vice-consul de France à Alexandrie, la version grecque de l'*Institution chrétienne* de Jean Calvin. Pègas y informait son correspondant qu'il voulait se rapporter, dans un « Essai » auquel il travaillait, tant au livre du Genevois, qu'au *Compendium theologiæ* du luthérien Jakob Heerbrand envoyé auparavant par Crusius[35].

Les relations étroites avec les luthériens allemands et les calvinistes de Genève visaient à créer un front commun contre les avancées du catholicisme romain. En 1583 par exemple, Pègas instrumentalisa le rejet par les patriarches Jérémie II de Constantinople et Sylvestre d'Alexandrie de la réforme du calendrier décrétée par le pape Grégoire XIII[36]. Toujours est-il que, tout en restant fidèle aux enseignements de son Église, et critique envers les dogmes protestants – dans la lettre à Théodore de Bèze, il affirme : « nos propres positions [sont] la vérité » – un « Oriental » se montra vraiment disposé au dialogue.

II. L'« affaire » Loukaris

L'élection de Cyrille Loukaris en tant que patriarche de Constantinople en 1620 ranima les espoirs de ceux qui croyaient possible l'entente entre l'orthodoxie et le protestantisme. La correspondance échangée par Loukaris avec l'archevêque de Cantorbéry George Abbot, avec des figures marquantes de la deuxième Réforme protestante tels Johannes Wtenbogaert et Jean Diodati, avec le marchand calviniste David Le Leu de Willem, ou avec Marcantonio de Dominis[37], avait laissé transparaître la sympathie du patriarche pour les doctrines des héritiers de Luther et de Calvin, et surtout sa haine manifeste envers l'Église de Rome. Déjà en 1622, l'ambassadeur anglais à Constantinople, Sir Thomas Roe, écrit à l'évêque de Lincoln John Williams que :

> *The patriarch of the Greeke church here is a man of more learning and witt then hath possessed that place in many yeares, and in religion a direct Calvinist; yett he dares not shewe yt; but it were an easy worke, vpon any alteration here, to settle that church in a right way.*[38]

34. J. Krans, *Beyond what is written : Erasmus and Beza as conjectural critics of the New Testament*, Leiden – Boston 2006, p. 210, p. 253, n. 31.

35. Legrand, *Lettres* (cité n. 32), p. 90-96, n° 75. Pour les rapports de Pègas avec les agents français en Égypte, voir R. Cooper, Deux admirateurs grecs des trois Marguerite de Valois, dans *Devis d'amitié : mélanges de littérature en l'honneur de Nicole Cazauran*, études réunies par J. Lecointe, C. Magnien, I. Pantin et M.-C. Thomine, Paris 2002, p. 475-491.

36. Legrand, *Lettres* (cité n. 32), p. 138-155. Voir V. Tzoga, Un sigillion inédit du patriarche de Constantinople Jérémie II et d'Alexandre [sic] Sylvestre sur la réforme du calendrier, *BZ* 107/1, 2014, p. 221-251.

37. Voir K. Rozemond, Patriarch Kyrill Lukaris und seine Begegnung mit dem Protestantismus des 17. Jahrhundert, *Kirche im Osten* 13, 1970, p. 9-17.

38. *The negotiations of Sir Thomas Roe, in his embassy to the Ottoman Porte, from the year 1621 to 1628 inclusive*, London 1740, p. 36.

Au début de 1627, le résident hollandais Cornelis Haga fut plus tranchant. Selon lui, « Dieu donnoit maintenant de grandes ouvertures à l'évangile par le grand nombre de ceux de la religion qui sont là et nommément du Patriarche, qui [...] estoit de la religion réformée ». On peut même « esperer un grand advancement de l'évangile », écrit-il en Suisse, sollicitant « quelque personnage qui fût bien entendu ès langues grecque et hébraique et qui peut prescher en la langue italienne »[39]. Le « personnage » choisi, le ministre piémontais Antoine Léger, arriva donc plein d'espoir à Constantinople : il portait avec lui *La Jérusalem délivrée* du Tasse. Néanmoins, son zèle fut vite tempéré. « La vieillesse » de Loukaris, « accompagnée de prudence », le faisait marcher « fort lentement » et avec une circonspection « excessivement scrupuleuse », rapportait-il le 7/17 février 1629[40]. Plongé dans des ténèbres « profondes et espesses », le peuple grec avait besoin d'une traduction du Nouveau Testament en langue vulgaire[41]. Afin de lui faire accepter un « meliorement en la doctrine », il fallait traduire en grec commun et distribuer le catéchisme et la confession de foi des Pays-Bas[42]. Le projet d'une colonie protestante en Moldavie était bloqué, tandis que le patriarche déférait la composition d'un catéchisme « vulgaire » et se montrait « tiède » à propos de la fondation d'écoles desservies par des professeurs protestants[43]. Le 21/31 mars 1629, désespéré, Léger critiquait « l'ennuyeuse lenteur avec laquelle se manient, ou plustost trainent, la plus part des affaires en ces quartiers »[44]. Quelques jours plus tard, il se plaignait du fait que les chrétiens orientaux semblaient « glacés » quant aux projets qui lui tenaient tant à cœur[45].

Néanmoins, au mois de mars de l'année 1629, Cornelis Haga avait obtenu de Loukaris deux copies signées de sa *Confession de foi* latine. C'est le patriarche qui annonça le fait à Antoine Léger – le pasteur lui avait procuré, à sa demande, plusieurs copies –, le priant de les revoir à sa place « perchè non vadino discorette »[46]. Le 31 mars, le résident hollandais offrit l'un des exemplaires à son employeur, les États-Généraux, tandis qu'il réserva l'autre à son homologue en France, le baron Gideon van Boetzelaer van Asperen, sieur de Langerak (1569-1634)[47]. Le 4/14 avril 1629, ce fut le tour de Léger d'expédier plusieurs copies de la *Confession* à Genève, Zurich, Wetzikon et dans les vallées du Piémont où il était né[48]. Pourtant, le ministre n'était pas complètement satisfait. L'exemplaire envoyé à Genève n'était pas autographe et n'était pas signé par Loukaris (fig. 1)[49]. De plus, Léger aurait

39. É. LEGRAND, *Bibliographie hellénique ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle. 4*, Paris 1896, p. 352-353, n° 120.

40. Le premier nombre renvoie à l'ancien style, le second au nouveau. Bibliothèque de Genève, ms. Ami Lullin 54, n° 63 (Antoine Léger à Bénédict Turrettini, Péra, 7/17 février 1629).

41. Bibliothèque de Genève, ms. Ami Lullin 54, n° 64 (Antoine Léger à Bénédict Turrettini, Péra, 7/17 février 1629).

42. *Ibid.*

43. Bibliothèque de Genève, ms. Ami Lullin 54, n° 66 (Antoine Léger à Bénédict Turrettini, s. l., 21/31 mars 1629).

44. LEGRAND, *Bibliographie* (cité n. 39), p. 380-382, n° 133.

45. Zurich, Zentralbibliothek, F. 44, f. 93v (Antoine Léger à Adolphe Hottinger, Constantinople, 4 avril 1629).

46. LEGRAND, *Bibliographie* (cité n. 39), p. 468, n° 176.

47. Pour plus de détails, voir ROZEMOND, De eerste (cité n. 5), p. 199-208.

48. Bibliothèque de Genève, ms. Ami Lullin 54, n° 67; Zurich, Zentralbibliothek, F. 44, f. 93v. Le 17 avril, Sir Peter Wyche, l'ambassadeur anglais auprès de la Porte, envoyait lui aussi au roi Charles Ier une copie faite en cachette de la *Confession*; voir C. DAVEY, *Pioneer for Unity : Metrophanes Kritopoulos (1589-1639) and relations between the orthodox, Roman Catholic and Reformed Churches*, London 1987, p. 284.

49. Bibliothèque de Genève, ms. gr. 37-38, f. 89-90; PERRET, Metrophanes (cité n. 5), p. 1052-1054.

voulu que le patriarche ait été plus enthousiaste : « Il y auroit sujet de consolation si le zele esgaloit la cognoissance, et si on enseignoit en Grec franchement ce qu'on escrit secretement en latin », confessait-il le 4 août[50]. C'était malgré tout un commencement et l'« internationale calviniste » en fut ravie. L'exemplaire envoyé à Paris fut traduit en français et imprimé à Sedan, au mois de juin[51]. Dans la même ville parut une édition latine de la *Confession* chez le même imprimeur, Jean-Jacques Turenne[52]. En très peu de temps, les éditions et les traductions se succédèrent[53].

Antoine Léger n'apprécia pas la hâte de ses coreligionnaires à publier le texte. « Autant que m'a resjoui la nouvelle de l'arrivee et approbation de la Confession de Theophile, autant m'a estonee l'advis de l'impression d'icelle, qui pourroit nous rendre plus difficiles les choses plus importantes et necessaires par deça », protestait-il le 5/15 septembre 1629[54]. Toutefois, la profession de « Théophile », c'est-à-dire de Loukaris, était remarquable à plus d'un titre. Le texte s'ouvre sur le mystère d'un Dieu « un, vrai, tout-puissant, infini et trine ». Trois personnes constituent ce Dieu unique : le Père inengendré; le Fils né du Père avant tous les siècles, consubstantiel au Père; l'Esprit saint, qui procède du Père « par le Fils » (« per Filium »), consubstantiel au Père et au Fils. Ces trois personnes en une seule essence forment la « très-Sainte Trinité »; la Création entière doit la bénir, la glorifier et l'adorer pour toujours[55]. Selon les synodes constantinopolitains de 1638 et 1642, convoqués afin de condamner la *Confession* attribuée à Loukaris, la formule « par le Fils » serait contraire à la doctrine de l'Église orientale, car elle impliquerait la procession de l'Esprit saint à la fois du Père *et* du Fils. Mais Loukaris n'était pas un adepte de la doctrine du *Filioque*[56]. S'il utilisa l'expression *per Filium* – expression utilisée d'ailleurs par Tertullien, Augustin ou Jean Damascène –, il le fit pour ménager les susceptibilités des

50. Zurich, Zentralbibliothek, F. 44, f. 93r.

51. *La Confession de foy de Cyrille, patriarche de Constantinople*, Sedan 1629. Voir L. Desgraves, *Répertoire des ouvrages de controverse entre catholiques et protestants en France (1598-1686). 2, (1629-1685)*, Genève 1985, p. 3, n° 3602.

52. Rozemond, De eerste (cité n. 5).

53. Pour plus de détails, voir É. Legrand, *Bibliographie hellénique ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle. 1*, Paris 1894, p. 267-268, n° 189, p. 270-272, nos 190-195 : *Confessio fidei reverendissimi Domini Cyrilli Patriarchæ Constantinopolitani nomine et consensu Patriarcharum Alexandrini et Hierosolymitani, aliorumque Ecclesiarum Orientalium Antistitum scripta. Constantinopoli Mense Martio Anni*, s. l. 1629; *Confessio Fidei Reverendissimi Domini Cyrilli Patriarchæ Constantinopolitani*, s. l. n. d.; *La Confession de foy de Cyrille, patriarche de Constantinople*, s. l. 1629; *La Confession de foy de Cyrille, patriarche de Constantinople*, Sedan 1629; *La confession de foy des Églises chrestiennes grecques ou orientales, traduite du latin*, Amsterdam 1629; *The Confession of Faith, of the Most Reverend Father in God Cyrill, Patriarch of Constantinople, written at Constantinople 1629...*, London 1629. Voir aussi G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821) : die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*, München 1988, p. 169, n. 696 : *Glaubens-Bekandnuss Cyrilli deß Patriarchen zu Constantinopel, wie auch der gantzen Orientalischen oder Griechischen Christlichen Kirchen und Gemeinen in Asien*, s. l. 1629; Berlin 1631.

54. Bibliothèque de Genève, ms. Ami Lullin 54, n° 71; Baud-Bovy, Antoine Léger (cité n. 7), p. 203-204.

55. Pour une traduction française de la *Confession*, voir A. Mettetal, *Études historiques sur le patriarche Cyrille Lucar*, Strasbourg 1869, p. 81-90. Pour le texte de la première version latine, voir ci-dessous les annexes.

56. Pour la controverse concernant le *Filioque*, voir B. Oberdorfer, *Filioque : Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Göttingen 2001; E. A. Siecienski, *The Filioque : history of a doctrinal controversy*, Oxford – New York 2010. Pour le point de vue des protestants, voir B. D. Marshall, The defense of the *Filioque* in classical Lutheran theology : an ecumenical appreciation, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 44/2, 2002, p. 154-173; voir aussi Y.-H Chun, The Trinity in the Protestant Reformation, dans *The Cambridge companion to the Trinity*, ed. by P. C. Phan, Cambridge 2011, p. 128-148.

réformés. Les théologiens luthériens de Tübingen avaient défendu la procession du Père et du Fils dans leur échange de lettres avec le patriarche Jérémie II « le Perspicace » (1576-1581)[57]. Pour aplanir les aspérités et pour mettre en exergue les similitudes, Cyrille trouva une formule de compromis testée jadis au concile d'Union de Florence[58]. Et il réussit : Antoine Léger considéra comme acceptable l'expression « par le Fils » car elle revenait au sens de l'expression « et du Fils » utilisée par les réformés![59] Le deuxième chapitre touche brièvement au problème de l'Écriture sainte[60]. Selon Loukaris, elle est apprise de Dieu (θεοδίδακτον), œuvre de l'Esprit saint et infaillible. Par conséquent, son autorité est supérieure à l'autorité de l'Église. L'apôtre Pierre n'avait-il pas dit (2 Pierre 1,19) : « Et nous tenons pour d'autant plus certaine la parole prophétique, à laquelle vous faites bien de prêter attention, comme à une lampe qui brille dans un lieu obscur » ?

Le synode de 1642 condamna cette prise de position[61] : Cyrille se serait éloigné du chemin de l'orthodoxie en rejetant les exégèses des Pères de l'Église, les décisions des synodes œcuméniques et la Tradition. En réalité, le patriarche ne les rejeta pas ; il se contenta d'accorder plus d'importance à l'Écriture sainte et de décrire l'Église comme une institution humaine soumise à l'erreur. « L'homme peut errer et se tromper ou être trompé par ignorance, tandis que l'Écriture, exempte de toute erreur, est infaillible et d'une valeur éternelle. »[62] En filigrane, on peut lire une attaque contre l'infaillibilité pontificale[63]. Toujours est-il que parler de l'Église en termes de faillibilité était un geste plutôt inattendu de la part d'un haut représentant de la chrétienté orientale. La suite est pourtant encore plus surprenante et audacieuse : dans le troisième chapitre, Loukaris parle de prédestination.

Nous croyons que Dieu, infiniment bon, a prédestiné les élus avant le commencement du monde, sans égard pour leurs œuvres, selon son bon plaisir et sa divine miséricorde; qu'il a réprouvé ceux qui le sont avant la fondation des siècles; que la volonté de Dieu est la cause de cette réprobation, si l'on considère le droit absolu de Dieu, et que c'est un effet de sa justice, si l'on considère son droit.

Certes, Dieu est « miséricordieux et juste » (« misericors », « justus »). Il est pourtant intéressant de voir que le patriarche utilise deux concepts qui, d'un point de vue protestant, appartiennent à deux modèles différents. Si l'on parle de la prédestination des élus *avant* le commencement du monde et du bon plaisir de Dieu, alors on parle de supralapsarianisme, de Théodore de Bèze et de Jérôme Zanchi. Si l'on parle de justice, alors on s'approche plutôt de l'infralapsarianisme[64]. Les chapitres suivants en revanche posent moins de problèmes[65]. Dieu est le créateur du monde visible et invisible. Il est bon, tout comme sa

57. Pour plus de détails, voir OBERDORFER, *Filioque* (cité n. 56), p. 282-295; SIECIENSKI, *The Filioque* (cité n. 56), p. 177-180.

58. Voir D. J. GEANAKOPLOS, The Council of Florence and the problem of Union between the Byzantine and Latin Churches, dans ID., *Byzantine East and Latin West : two worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance : studies in ecclesiastical and cultural history*, Oxford 1966, p. 101.

59. Bibliothèque universitaire de Leyde, ms. BPL 2211C, f. 6v-7r (Antoine Léger à André Rivet, Gerlichuy, 12 août 1630).

60. Voir les annexes.

61. I. ΚΑΡΜΙΡΗΣ [I. KARMIRÈS], *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας*, 1, Graz 1968², p. 578 [658].

62. METTETAL, *Études historiques* (cité n. 55), p. 82.

63. L'opinion de Luther sur ce point est présentée, par exemple, par N. MONTOVER, *Luther's revolution : the political dimensions of Martin Luther's universal priesthood*, Cambridge 2012, p. 102 et suiv.

64. Voir P. ROUWENDAL, The doctrine of predestination in Reformed Orthodoxy, dans *A companion to Reformed Orthodoxy*, ed. by H. J. SELDERHUIS, Leiden – Boston 2013, p. 553-590.

65. METTETAL, *Études historiques* (cité n. 55), p. 82-83.

création, et ne peut pas être à l'origine du mal. « Le mal vient du démon et de l'homme. » Tout est gouverné par l'inscrutable Providence divine. Chez les hommes, le péché originel est universel. Le Fils a assumé la nature humaine, a été conçu par le Saint-Esprit, a souffert et a ressuscité pour notre salut. Il jugera les vivants et les morts.

Toutefois, la suite a suscité beaucoup de discussions. Jésus Christ s'est assis à la droite du Père et intercède pour les hommes en tant que « seul et légitime pontife et médiateur », dit Loukaris. Il oublie les saints et la Mère de Dieu, rétorquent les participants du synode de 1642. « Sans foi » (« sine fide ») personne ne peut être sauvé, et la foi est la justification en Jésus Christ, affirme le patriarche. Il ignore les bonnes œuvres, lui répond-on. L'Église universelle comprend tous les fidèles, morts et vivants, et Jésus Christ est son seul chef, considère Cyrille; à la tête des Églises particulières et visibles sont leurs membres principaux, non pas des chefs. Il conteste l'épiscopat et le pastorat chrétien, lui reproche toujours le même synode de 1642[66]. Les saints élus à la vie éternelle sont les membres de l'Église; l'Église est sanctifiée et instruite par le Saint-Esprit, mais peut errer sur terre; l'homme est justifié par la foi et non par les œuvres; « les bonnes œuvres sont utiles mais insuffisantes pour sauver les hommes »; la justice du Christ suffit à justifier et sauver; « le libre arbitre est mort chez les non-régénérés [...] car leurs œuvres sont péchés »; chez les régénérés, le libre arbitre est « vivifié » par la grâce, qui est vitale : voilà des allégations taxées aussi de calvinisme[67].

Pourtant, le « calvinisme » de Loukaris présente beaucoup de traits particuliers. Par exemple, quand il insiste sur l'unicité de Jésus Christ en tant que médiateur, le patriarche fait allusion au fait que le pape n'est pas un vrai chef de l'Église, mais l'un de ses membres. Quand il dit qu'il n'y a dans l'Église chrétienne que deux sacrements institués par l'Évangile, il ne se trompe pas; en effet, les Évangiles mentionnent expressément le baptême et l'eucharistie seuls. De plus, il faut rappeler que Métrophane Kritopoulos considérait lui aussi qu'il y a seulement deux sacrements salvifiques, le baptême et l'eucharistie, auxquels s'ajoute la pénitence : les autres ne sont que des « cérémonies mystiques »[68]. Loukaris ajoute pourtant qu'il faut la foi en Jésus Christ pour qu'elles soient efficaces – il ne conçoit donc pas les deux sacrements comme de simples rites extérieurs. Son enseignement sur le baptême est net : c'est un sacrement qui, reçu correctement, efface tant le péché originel que les péchés « actuels ». Par contre, le traitement de l'eucharistie révèle des traits spécifiques[69]. Premièrement, Loukaris rejette « la doctrine témérairement inventée de la transsubstantiation » typique du catholicisme romain, lui opposant « la vraie présence de Jésus Christ ». Deuxièmement, il considère que les fidèles mangent le corps eucharistique du Christ et boivent son sang eucharistique en les recevant « avec les

66. Karmirès, *Τὰ δογματικὰ* (cité n. 61), p. 573[653], 579[659]-580[660].

67. Pour plus de détails, voir I. Mihalcesco, Les idées calvinistes du patriarche Cyrille Lucaris, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 11, 1931, p. 506-520 [repris dans *Studii teologice* 3/1, 1932, p. 3-16]. Mettetal, *Études historiques* (cité n. 55), p. 84-85.

68. Voir I. I. Ică, Die heiligen Sakramente im Leben der Kirche in den orthodoxen Glaubensbekenntnissen des 16./17. Jahrhunderts, dans *Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana und in den orthodoxen Lehrbekenntnissen des 16. und des 17. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1982, p. 70-80; Id., Sfintele Taine în viața Bisericii după Mărturisirile de credință din sec. XVI-XVII, *Mitropolia Ardealului* 27/10-11, 1982, p. 611-622.

69. Voir N. E. Τζιρακησ [N. E. Tzirakès], *Ἡ περὶ μετουσιώσεως (transsubstantiatio) εὐχαριστιακὴ ἔρις. Συμβολὴ εἰς τὴν ὀρθόδοξον περὶ μεταβολῆς διδασκαλίαν τοῦ ΙΖ´ αἰῶνος*, Ἀθῆναι [Athènes] 1977.

facultés de leur âme ». Enfin, il estime que lorsqu'ils participent au sacrement, les fidèles font partie du Royaume éternel.

Une touche antiromaine caractérise également le dernier chapitre de la confession : la doctrine du purgatoire est explicitement condamnée, car après la mort, les âmes vont soit au paradis, soit en Enfer. Selon le synode constantinopolitain de 1642, Loukaris avait pris prétexte de la condamnation du purgatoire pour répudier les prières pour les morts[70]. Il est toutefois clair que l'objectif du patriarche était différent. Ordonnée « selon un plan qui rappelle, à quelques modifications près, celui de la *Confession de foi de La Rochelle* (1559/1571) ou de la *Confession helvétique postérieure* (1566) », la *Confession* du patriarche était dirigée contre l'Église de Rome. En même temps, son auteur essayait d'accorder l'Église orientale et les Églises réformées, ou à tout le moins d'éviter leurs points de désaccord[71]. Le résultat marque un tournant important par rapport aux tentatives précédentes de rapprochement entre le protestantisme et l'orthodoxie : on ne demande plus l'adhésion totale aux dogmes de l'Église orientale, et l'on exprime des idées spécifiques au calvinisme « orthodoxe ». Comment expliquer cet « effort quichottesque », cette tentative d'aboutir à une « synthesis of Eastern Orthodox dogma and mildy Calvinist theology, in which the genius of each tradition would be articulated without doing violence to the other » ?[72] À mon sens, pour comprendre le geste du patriarche, un changement de perspective s'impose : on doit prêter un œil plus attentif à la *Confession* de 1629, mais on doit également analyser les nombreuses confessions de foi qui ont été attribuées à Loukaris. Ces confessions abondent. En 1628, décrivant les motifs qui avaient poussé « les Français » et « les Jésuites » à agir contre les presses de Nikodimos Métaxas, Sir Thomas Roe parle d'un « petit traité » de Loukaris dédié au roi Jacques Ier – une confession de foi (« a declaration of the faith ») – censé annihiler les calomnies répandues à propos des opinions religieuses du patriarche.

> *The patriarch hauing sent a little treatise to the press, made by himselfe (being only a declaration of the fayth and tenetts of the Greeke Church, without any mention of controuersye, or censuring the opinions of others, principally directed to satesfye the world in diuers calumniations spread by the Jesuites, that he had introduced new and dangerous doctrines, to the scandall of his owne flocke, which he had resolued to dedicate to his late majestie of blessed memorye, and to send it by me to be printed in England by his licence; but now hauing the oportunitye to doe it here, he only changed the epistle from the father, to the sonne); this prouoked the rancor of the French, and the spight of the Jesuites; who not able to endure, that any honor from the East-church should be done to his majestie, could no longer conteyne themselues; but conspired to disturbe and ouerthrow both the author, worke, and worke-men.*[73]

S'agit-il d'une version en grec de la *Confession de foi* « calviniste » publiée en latin en 1629[74]? Absolument pas : la confession de 1629 est le résultat d'un processus long et

70. R. Žužek, L'escatologia di Pietro Moghila, *OCP* 54/2, 1988, p. 353-385, ici p. 379-380.

71. Carbonnier-Burkard, Une liaison gréco-réformée (cité n. 5), p. 70-72.

72. J. Pelikan, *Credo : historical and theological guide to Creeds and confessions of faith in the Christian tradition*, New Haven – London 2003, p. 282-283.

73. *The negotiations of Sir Thomas Roe* (cité n. 38), p. 761; E. Layton, Nikodemos Metaxas, the first Greek printer in the Eastern Word, *Harvard Library bulletin* 15/2, 1967, p. 140-168, ici p. 160; R. J. Roberts, The Greek press at Constantinople in 1627 and its antecedents, *The Library* 21 (5e série), 1967, p. 13-43, ici p. 31 ; L. Augliera, *Libri, politica, religione nel Levante del Seicento : la tipografia di Nicodemo Metaxas primo editore di testi greci nell'Oriente ortodosso*, Venezia 1996, p. 71.

74. Roberts, The Greek press (cité n. 73), p. 33.

compliqué dicté par d'autres circonstances. Le résident Haga incitait depuis des années Cyrille à rédiger un catéchisme; certes, il espérait que le résultat serait conforme aux principes calvinistes. Les lettres de Loukaris à David Le Leu de Willem avaient alimenté d'ailleurs son espoir : le patriarche assurait son ami que dans un catéchisme imminent il évitait l'erreur d'idolâtrie et parlait de prédestination. À l'été 1627, Festus Hommius (Fetse Hommes, † 1642) – ministre et théologien de Leyde, ancien disciple de Gomarus et représentant du parti anti-arminien au synode de Dort[75] – avait envoyé à Loukaris un exemplaire de la traduction en grec de la confession de foi des Églises réformées des Pays-Bas et du catéchisme de Heidelberg[76]. Le 30 septembre de la même année, Cornelis Haga avait fait part à l'expéditeur de la joie manifestée par Loukaris à la réception du livre et l'avait mis au courant de l'intention du patriarche de publier un catéchisme de l'Église orientale aux presses de Métaxas, à peine arrivées d'Angleterre[77]. Le 13 novembre 1627, Cyrille avait remercié par écrit Hommius et lui avait promis un exemplaire du catéchisme qu'il espérait publier à Constantinople[78]. Néanmoins, si jamais un texte pareil a été composé, il ne saurait correspondre à la confession latine de 1629 : celle-ci a été rédigée directement en latin.

S'agit-il d'une *Confession de foi* « calviniste » *autre* que celle de 1629? Cela est peu probable. À l'été 1627, Geremia Barbarigo, archevêque de rite grec de Paronaxie, affirme que Loukaris était en train d'imprimer « un libretto suo intitolato *Espositio in symbolo, con mille herori haeresie et scismi* », mais l'affirmation est difficile à vérifier. Melecjusz Smotrycki prétend lui aussi avoir vu et lu un texte manuscrit pareil, mais il s'était déjà rangé du côté des adversaires de Cyrille au moment où il affirmait cela. Le 8 mars 1628, de Venise, l'archimandrite Efthymios demande à la Propagande un exemplaire du catéchisme « hérétique » publié par Loukaris (« Audivimus eum in typis mandasse catechismum calvinianum »), mais l'ancien rival du patriarche n'est pas exactement un témoin fiable[79].

75. Sur ce personnage, voir C. Kooi, *Liberty and religion : church and state in Leiden's Reformation, 1572-1620*, Leiden – Boston 2000, p. 133-142, 144, 150, 152, 155, 159.

76. La *Confessio Belgica* avait été traduite par Jacobus Revius (1623), tandis que le catéchisme de Heidelberg avait été traduit par Friedrich Sylburg (1567). Hommius envoya à Loukaris un exemplaire de l'édition de 1623 (Leyde, Ex officinâ Elzeviriana). Au printemps 1628, Revius expédia au patriarche un exemplaire avec dédicace de la deuxième édition (Hardewijk, Excudebat Nicolaus à Wieringen, veneunt apud Sebastiaen Wermbouts 1627). Pour plus de détails, voir J. Revius, *Daventriæ illustratæ, Sive Historiæ Urbis Daventriensis libri sex*, Lugduni Batavorum 1651, p. 671-673; E. J. W. Posthumus Meyjes, *Jacobus Revius, zijn Leven en Werken*, Amsterdam 1895, p. 129-141 ; K. Rozemond, *Archimandrite Hierotheos Abbatios 1599-1644*, Leiden 1966, p. 27-29; N. H. Gootjes, *The Belgic Confession : its history and sources*, Grand Rapids 2007, p. 177-181 ; Tsakiris, The *Ecclesiarum Belgicarum Confessio* (cité n. 5), p. 480-481.

77. Revius, *Daventriæ illustratæ* (cité n. 76), p. 671 : « Præ manibus habet doctam super Symbolum Apostolorum explicationem, & novam Græcæ Ecclesiæ Catechesin, quos brevi, volente Deo, horratu & instructu meo, ne typographia ex Anglia a docrissimo monasticæ vitæ viro Græco huc allata sine fructu sit, typis excudi, & inter gentem hanc divulgari curabit, spero non parvo cum frucru, nec sine spe restaurationis Ecclesiæ Græcæ, cui sub ignorantiæ tenebris jam diu sepultæ Romana curia maximas insidias struit, cum ex gymnasio Græco ibidem extructo quotidie prodeant larvati Calojeri, qui habitu mentiuntur Græcos, & intus sunt acerrimi Jesuitæ, quorum operâ Pontifex utitur, ut Ecclesiæ Orientalis reliquias, siquæ supersunt, tyrannicæ hierarchiæ suæ subjiciat. »

78. Voir Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Cam. 9 (Clm. 10359), n° 219.

79. C. Karalevskij [= Korolevskij], La missione greco-cattolica delle Cimarra nell'Epiro nei secoli XVI-XVII, *Bessarione* 9/16 (3e série, 120), 1912, p. 181-199, ici p. 182.

S'agit-il de la *Confession* « orthodoxe » conservée à Athènes, dans le manuscrit 411 de la Bibliothèque du *Métochion* du Saint-Sépulcre à Istanbul[80]? Au début de 1628, Sir Thomas Roe affirme que le patriarche, effrayé par les menaces à peine voilées proférées par Rossi, voulait coucher par écrit « a Symbol of his faith and doctrine; and that he had not changed *ab antiquo ritu* in government » – il situe ce projet en 1625[81]. Le 20 septembre 1628, Kritopoulos prétend attendre à Venise l'arrivée d'un archevêque envoyé par Loukaris avec un « exposé de la sainte foi » (« eine Auslegung des heiligen Glaubens ») destiné à la publication. Le 5 novembre, il déclare à son ami Johann Brotbecker de Stuttgart que les autorités vénitiennes ont bloqué le projet[82]. Toutefois, dans le premier cas, il est impossible d'estimer si Cyrille a écrit ledit « Symbol of his faith and doctrine », tandis que dans le deuxième cas il est impossible de déterminer la nature du texte. De plus, les arguments en faveur de l'attribution à Loukaris de la *Confession* conservée dans le manuscrit 411 de la Bibliothèque du *Métochion* du Saint-Sépulcre à Istanbul me semblent faibles : le texte n'est pas autographe; familier avec le texte, le patriarche de Jérusalem Chrysanthos Notaras († 1731) ne l'attribue pas à Cyrille. Le fait que le manuscrit n'ait pas été associé qu'à Loukaris – par l'archevêque d'Athènes Chrysostome I[er] (Papadopoulos) – n'est pas exactement une preuve concrète. Le manuscrit 427 de la Bibliothèque du *Métochion* du Saint-Sépulcre à Istanbul conserve des homélies de Loukaris préparées peut-être pour la publication dès le XVII[e] siècle (fig. 18). Il n'y a pourtant aucune preuve que la *Confession* du manuscrit 411 ait dû servir de préface. Mais ce qui demeure hors de doute, c'est que l'on attendait depuis longtemps une profession de foi de la part de Loukaris et que la première confession dont la paternité est irréfutable demeure celle qui est présentée à Antoine Léger au mois de mars 1629.

Les réformés ont d'ailleurs immédiatement saisi tant le potentiel polémique du texte, que son allure protestante. Le 5 janvier 1630, le secrétaire Rossel et le prédicateur Volkerus van Oosterwyck, chapelain de l'ambassadeur *ordinarius* des Provinces-Unies à Venise Willem van Lyere, soulignèrent dans une lettre à Antoine Léger le rôle fondamental que pouvait jouer la confession de foi de Loukaris dans le cadre des disputes théologiques du temps. Des copies authentifiées auraient été « de grand effect pour confirmer plusieurs frères, que par diverses persécutions on tasche de divertir de la vérité de l'évangile »[83]. À son tour, Johann Heinrich Alsted réédita la *Confessio fidei* de Loukaris dans son *Encyclopædia* (1630), à la fin de la section portant sur la théologie polémique[84]. Établi en Transylvanie en 1629, grâce à l'invitation du prince Bethlen, le professeur de théologie du « collège académique » d'Alba Iulia (Gyulafehérvár) prenait l'attitude de Cyrille pour un signe certain : à son avis, les affinités protestantes du patriarche annonçaient la clôture imminente du « cercle des jugements de Dieu ». Le cercle avait commencé avec les juifs et devait finir avec leur conversion au christianisme, juste avant la fin du monde; or, dans ce scénario

80. Voir la fig. 17. Χ. Α. Παπαδοπουλος [C. A. Papadopoulos], Κυρίλλου Λουκάρεως πίναξ ὁμιλιῶν καὶ ἔκθεσις ὀρθοδόξου πίστεως, *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 5, 1912, p. 483-497, ici p. 485-487, 493-497; C. Davey, Cyril Loukaris and his orthodox « Confession of Faith », *Sobornost* 22, 2000, p. 19-29. Voir aussi Ică, Sfintele Taine (cité n. 68), p. 246-247, 250.

81. *The negotiations of Sir Thomas Roe* (cité n. 38), p. 759.

82. I. N. Καρμιρης [I. N. Karmirès], *Μητροφάνης ὁ Κριτόπουλος καὶ ἡ ἀνέκδοτος ἀλληλογραφία αὐτοῦ*, Ἐν Ἀθήναις [Athènes] 1937, p. 258, 262 (n[os] 55, 58).

83. Legrand, *Bibliographie* (cité n. 53), 2, p. 390-392, n° 137.

84. *Encyclopædia septem tomis distincta*, 2, Herborn 1630, p. 1661-1662.

millénariste, la réformation du christianisme oriental – plus exactement de la « Grèce » – précédait et même annonçait ladite conversion des juifs[85].

Néanmoins, les Arméniens et les catholiques ne partageaient pas cette joie. Daniel Tilenus réfuta d'une manière catégorique le petit texte de Cyrille dans une série de *Lettres à un amy*[86] (fig. 3) ; Mgr François de la Béraudière, évêque de Périgueux, « censura » la *Confession de foi* et déclara que son auteur n'avait jamais réussi à tromper le public[87]. Un anonyme, peut-être le père capucin Joseph, la fameuse « éminence grise » du cardinal de Richelieu, dénonça « l'imposture » de cette « prétendue » œuvre de ce « soy disant patriarche »[88]. Même les jésuites du Collège royal du Mont de Caen s'empressèrent de publier un « Anti-Cyrille », sous une devise sans équivoque tirée du *Cantique des cantiques*, « Capite nobis vulpeculas quæ demoliuntur vineas » :

Saisissez-nous les renards,
les petits renards
qui ravagent les vignes,
alors que notre vigne est en bouton! (Cant. 2,15)[89]

Mais ce fut à Rome qu'on concocta le plus fort « remède » contre le « renard » Loukaris. À la suite de la demande de la congrégation de la Propagande de la Foi, Jean-Matthieu Karyophyllès composa une *Censura Confessionis, Seu potius perfidiæ Calvinianæ, Quæ nomine Cyrilli Patriarchæ Constantinopolitani edita circumfertur.* Cette « censure » fut vite publiée, tant en latin, qu'en grec ancien et en grec vulgaire[90]. Face à l'avalanche de réfutations, Léger, de plus en plus mal à l'aise « en ceste Afrique », fut obligé de reprendre les pourparlers avec Loukaris. La confession du patriarche devait être traduite en grec, authentifiée par l'auteur, munie de « tesmoignages de l'Escriture et des Peres » et souscrite en synode[91]. En parallèle, le ministre multiplia et diffusa des copies de la traduction en grec vulgaire de la confession « hollandaise » dont il attendait les corrections de Loukaris pour l'envoyer aux presses, et il s'engagea dans une dispute avec le théologien grec Georges

85. Pour plus de détails, voir H. HOTSON, *Johann Heinrich Alsted 1588-1638 : between Renaissance, Reformation, and universal Reform*, Oxford 2000, p. 194-198; ID., *Paradise postponed : Johann Heinrich Alsted and the birth of Calvinist millenarism*, Dordrecht – Boston – London 2000, p. 62-74.

86. [D. TILENUS], *Lettres à un amy touchant la nouvelle confession de Cyrille soy disant patriarche de Constantinople, nouvellement publiée tant en latin qu'en françois*, s. l. 1629. Voir LEGRAND, *Bibliographie* (cité n. 53), p. 268; G. D. DRAGAS, Seventeenth century document relating to the *Confessio fidei reverendissimi domini Cyrilli Patriarchae Constantinopolitani*, *Abba Salama* 9, 1978, p. 153-206.

87. *La Confession de foy de Cyrille, patriarche de Constantinople, censurée par le R. P. en Dieu messire François de la Béraudière, evesque de Périgueux, conseiller du Roy en ses conseils d'Estat et privé et ses cours de Parlement, dédié au roi Louis XIII, avec cette épigraphe tirée des Proverbes : Frustrà jacitur ante oculos pennatorum*, Périgueux 1629. Voir LEGRAND, *Bibliographie* (cité n. 53), p. 269-270.

88. *L'Imposture de la pretendue Confession de foy de Cyrille, patriarche de Constantinople*, Poitiers 1629; Paris 1629. Voir DESGRAVES, *Répertoire* (cité n. 51), p. 6, nos 3623-3624.

89. *Anti-Cyrillus*, Caen 1630. Il se peut que l'opuscule soit un exercice théologique censé prouver aux membres du parlement de Normandie l'extrême vigilance des pères de la Compagnie de Jésus et de fortifier la foi des 918 élèves recensés en 1627.

90. LEGRAND, *Bibliographie* (cité n. 53), p. 288-289, n° 209, p. 304-306, nos 216-217. Voir aussi Z. N. TSIRPANLIS, I libri greci pubblicati dalla « Sacra Congregatio de Propaganda Fide » (XVII sec.), *Balkan studies* 15/2, 1974, p. 204-224, ici p. 212, n. 8, p. 212-213, n. 9.

91. Bibliothèque de Genève, ms. Ami Lullin 54, n° 79 (Antoine Léger à Bénédict Turrettini, Constantinople, 6/16 février 1630).

Koressios[92]. Le 21 janvier 1631, Léger annonçait « que Monsieur le Patriarche Cyrille a enfin traduit en Grec la confession et a commensé de la manifester en ma presence a quelques uns des siens, et promis d'y adjouster quelques articles dont je l'ai prié »[93]. Au mois de juillet, on attendait encore le reste des pièces devant accompagner la confession, c'est-à-dire des réponses à quatre questions posées par le ministre piémontais et une lettre qui puisse servir de préface à la nouvelle édition. Finalement, à l'été 1631, Léger envoya à Genève l'autographe de la version grecque (fig. 4)[94], au moins une copie corrigée d'après l'original et authentifiée par l'auteur grâce à une note autographe reconnaissant la paternité du texte (fig. 5-7)[95], ainsi que les références bibliques et patristiques recueillies par le ministre lui-même. Les mois suivants, une version de la confession pourvue d'un titre et « avec les passages au long » était prête pour l'impression (fig. 8)[96].

Entretemps, par ordre de Loukaris, on prépara une copie « de luxe » pour le roi d'Angleterre. Effectuée par un proche du patriarche, Mélétios Vlastos, comme Vera Tchentsova le montre dans le présent volume, cette copie contient un portrait enluminé de Cyrille, les deux versions de la confession et des pièces annexes, toutes authentifiées par l'auteur (fig. 10-12, 19)[97]. On y trouve, par exemple, la copie d'une lettre envoyée par Loukaris à Léger dont l'original est conservé dans l'« archive » du ministre (fig. 13)[98]. Si malgré les efforts remarquables d'Émile Legrand et d'Edmond Perret on avait encore des doutes à propos de l'authenticité de la confession, les voilà dissipés. Le 23 décembre 1631, une autre copie authentifiée du texte fut envoyée aux Pays-Bas. Léger pria André Rivet, le destinataire, de ne pas la divulguer : à Genève, on devait encore ajouter à chaque chapitre les « témoignages » tirés de l'Écriture sainte et des Pères de l'Église; on ne voulait donc pas que quelqu'un publie le texte avant l'édition « officielle ». Le ministre informa également son correspondant qu'il avait presque convaincu le patriarche Théophane de Jérusalem de contresigner la confession, mais qu'il avait canalisé ses efforts vers d'autres prélats du lieu[99]. Le 15 mars 1632, Léger annonça au même Rivet que Loukaris « donne esperance de la faire approuver et signer au prochain synode qui se doit tenir ou en ce quaresme ou apres Pasques »[100]. Un tel synode, d'après ce que l'on sait, ne fut jamais

92. Bibliothèque de Genève, ms. Ami Lullin 54, n[os] 80, 89 (Antoine Léger à Bénédict Turrettini, s. l., 20/30 mars 1630), 89 (Antoine Léger à Bénédict Turrettini, Gerlichuy, 12 octobre 1630); bibliothèque universitaire de Leyde, ms. BPL 2211 C, f. 6-7 (Antoine Léger à André Rivet, Gerlichuy, 12 août 1630).

93. Zurich, Zentralbibliothek, F. 44, f. 93[r] (Antoine Léger à Adolphe Hottinger, Constantinople, 21 janvier 1631).

94. Bibliothèque de Genève, ms. gr. 37-38, f. 3[r]-12[r]; LEGRAND, *Bibliographie* (cité n. 53), p. 319; PERRET, Metrophanes (cité n. 5), p. 1047.

95. Bibliothèque de Genève, ms. gr. 37-38, f. 15-19[r]. Voir aussi PERRET, Metrophanes (cité n. 5), p. 1050-1051. En 1707, Antoine Léger-fils envoya à Leyde au ministre Jean Aymon une copie de la confession authentifiée par Loukaris; après avoir publié ses *Monumens authentiques nouvellement découverts, pour démontrer la veritable religion des Grecs*, Amsterdam 1708, Aymon déposa cette copie à la bibliothèque de Leyde – bibliothèque universitaire de Leyde, ms. BPL, 26B, f. 50-51 (fig. 9). Vera G. Tchentsova a identifié le copiste : il s'agit de Mélétios Vlastos.

96. Bibliothèque de Genève, ms. gr. 37-38, f. 23[r]-59.

97. Oxford, Bodleian Library, ms. gr. 12. J'ai pu consulter ce manuscrit grâce à l'amitié de Vera Tchentsova et de Vivien Prigent, qu'ils en soient remerciés. Voir dans ce volume V. TCHENTSOVA, Moscou face à la tentation protestante du patriarche œcuménique Cyrille Loukaris, p. 334, note 108.

98. Bibliothèque de Genève, ms. gr. 37-38, f. 250[r].

99. Bibliothèque universitaire de Leyde, ms. BPL, 2211, f. 9-10 (Antoine Léger à André Rivet, s. l., 23 décembre 1631).

100. *Ibid.*, f. 11[r] (Antoine Léger à André Rivet, Péra, 15 mars 1632).

convoqué. La lettre du patriarche qui aurait préfacé la nouvelle édition ne fut pas écrite. Par conséquent, sans attendre davantage, la Compagnie des Pasteurs de Genève décida de procéder à la publication. En 1633, à Genève, le typographe Jean de Tournes imprima un in-4° de 103 pages intitulé *Κυρίλλου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως ὁμολογία τῆς Χριστιανικῆς πίστεως. Cyrilli patriarchæ Constantinopolitani Confessio Christianæ fidei* (fig. 14)[101].

Par rapport à l'édition de 1629, outre son caractère bilingue, l'édition de 1633 contient en plus les réponses de Loukaris à quatre questions posées par ses amis réformés. Les trois premières portaient sur les Saintes Écritures : devaient-elles être lues par tous les chrétiens ? Étaient-elles claires et à la portée des lecteurs ? Quels étaient les livres canoniques ? Chacun doit savoir ce qu'il doit croire pour être sauvé, répondit le patriarche. Or, pour l'apprendre, on doit connaître les Écritures. Par conséquent, leur lecture ne peut pas être interdite, car en l'interdisant on prive l'âme de sa nourriture. Certes, ajoutait-il, beaucoup de passages sont difficiles. Pourtant, soit l'Esprit saint les éclaircit, soit on trouve la solution « dans l'Écriture elle-même ». Astérios Argyriou a bien saisi l'enjeu de ces deux réponses : « partant d'une approche protestante de la Bible », Loukaris la plaça entre les mains des fidèles et brisa le monopole de l'Église sur l'interprétation de l'Écriture[102]. En ce qui concerne les livres canoniques représentant l'Écriture sainte, Loukaris invoqua les décisions du concile de Laodicée (*ca* 363)[103]. Ainsi, il considérait que les livres inspirés que l'on doit lire, qui font autorité et qui sont suffisants pour enseigner, illuminer et perfectionner les fidèles étaient le Pentateuque de Moïse, les Hagiographes, les Prophètes, les évangiles selon Matthieu, Marc, Luc et Jean, les Actes des apôtres, les épîtres de Paul et les épîtres catholiques. À ceux-ci, le patriarche ajouta l'Apocalypse[104]. En revanche, les textes présents dans la Septante et dans la Vulgate mais absents de la Bible hébraïque furent écartés du canon. À l'instar des théologiens protestants, Cyrille contesta leur caractère inspiré et les appela « apocryphes ». Le synode de 1672 a taxé cet avis d'« imprudence », d'« ignorance » et de « malveillance », rangeant la Sagesse de Salomon, Judith, Tobie, Bel et le dragon, Suzanne, les Macchabées et la Sagesse de Sirach parmi les livres « canoniques ». Il faut pourtant tenir compte du fait qu'au début du XVIIe siècle le problème restait ouvert : la confession de foi de Métrophane Kritopoulos (1625) listait comme authentiques et normatifs les mêmes textes que ceux de la confession de Loukaris[105].

Le dernier ajout portait sur le statut des images. Ressuscitée par la Réforme, la question était délicate[106]. La simple citation par les théologiens de Tübingen d'un fragment de

101. LEGRAND, *Bibliographie* (cité n. 53), p. 315-321, n° 225. Pour le texte grec, voir KARMIRÈS, *Τὰ δογματικὰ* (cité n. 61), p. 565[645]-570[650], n. 2. Voir l'édition du texte grec de 1633 ci-après en annexe.

102. Pour plus de détails, voir A. ARGYRIOU, La Bible dans l'orthodoxie grecque du XVIIe siècle, *Revue des sciences religieuses* 64/2, 1990, p. 141-168, ici p. 144 et suiv.

103. Pour plus de détails sur ces décisions, voir E. J. PENTIUC, *The Old Testament in Eastern orthodox tradition*, Oxford 2014, p. 119-121.

104. Pour l'importance du Livre de la révélation à l'époque de Loukaris, voir A. ARGYRIOU, *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821) : esquisse d'une histoire des courants idéologiques au sein du peuple grec asservi*, Thessalonique 1982. Pour l'écho du livre dans le milieu réformé, voir I. D. BACKUS, *Les sept visions et la fin des temps : les commentaires genevois de l'Apocalypse entre 1530 et 1584*, Genève – Lausanne – Neuchâtel 1997 ; EAD., *Reformation readings of the Apocalypse : Geneva, Zurich, Wittenberg*, Oxford – New York 2001.

105. Pour plus de détails, voir PENTIUC, *The Old Testament* (cité n. 103), p. 126-128.

106. Pour un survol utile, voir F. LECERCLE, Rôle de l'image, dans *L'époque de la Renaissance (1400-1600). 3, Maturations et mutations (1520-1560)*, sous la dir. de E. KUSHNER, Amsterdam – Philadelphia 2011, p. 142-154.

tendance iconoclaste attribué à l'évêque Épiphane de Chypre s'était attiré jadis les critiques virulentes du patriarche Jérémie II (15 mai 1576); le débat avait ensuite dégénéré et les luthériens avaient été traités de « judaïsants » (6 juin 1581)[107]. La position adoptée par Loukaris déchaîna les polémiques : le synode de 1638 anathématisa le « très-méchant nouveau iconoclaste »; le synode de 1642 incrimina le fait que la confession attribuée à Cyrille niait la légitimité du culte des images sacrées postulée par le septième concile œcuménique; enfin, le synode de 1672 discuta longuement de la vénération des saints, de la Mère de Dieu, de la Sainte Croix et des icônes, comme si Loukaris l'avait contesté, et jeta l'anathème tant sur ceux qui poussaient trop loin leur adoration que sur ceux qui s'y soustrayaient[108].

En effet, le patriarche fut le premier à reconnaître qu'il aurait pu mieux traiter le sujet. Néanmoins, la majorité des accusations lancées contre lui étaient exagérées. À partir du troisième interdit du Décalogue – « Tu ne te feras point d'image taillée, ni aucune ressemblance des choses qui sont là-haut aux cieux, ni ici-bas sur la terre [...]. Tu ne te prosterneras point devant elles, et ne les serviras point » (Exode 20,4-5; Deutéronome 5,8-9) – Cyrille repoussa assez catégoriquement « l'adoration et le culte » (λατρείαν καὶ θρησκείαν) des images. Pour lui, l'Écriture était claire à ce propos : on courait le risque de vénérer les couleurs, l'art et les créatures au lieu du seul Fondateur et Créateur du ciel et de la terre; il était préférable d'obéir aux préceptes bibliques plutôt que de se laisser persuader par les paroles vaines des hommes. Pourtant, malgré l'attaque à peine voilée contre certaines traditions ecclésiastiques écrites ou orales, Loukaris ne rejeta pas la peinture en tant que telle – il la tenait pour un art noble – et il ne réclama pas l'abolition des icônes. Loin d'être un iconoclaste radical, le patriarche ne partageait pas non plus l'hostilité de Jean Calvin envers l'image religieuse[109]. Ce qu'il avait en commun avec beaucoup de théoriciens protestants était l'aversion pour les abus.

III. La petite étincelle qui alluma un grand feu

En dépit de ses dimensions réduites, la *Confession de foi* de Cyrille Loukaris fit grand bruit. À Genève, la Vénérable Compagnie des Pasteurs offrit l'imprimé de 1633 à ses hôtes les plus importants[110] (fig. 16). À Istanbul, vers 1653, imbu de zèle missionnaire, Isaac Basire demanda à Léger plusieurs exemplaires de la *Confession* « pour le bien public »[111].

107. Pour plus de détails, voir S. Michalski, The image controversy in the religious negotiations between Protestant theologians and Eastern orthodox Churches, dans *The Reformation in Eastern and Central Europe*, ed. by K. Maag, Aldershot 1997, p. 118-125.

108. Voir Id., *The Reformation and the visual arts : the Protestant image question in Western and Eastern Europe*, London – New York 2013, p. 121-124, 169. Sur le synode de Jérusalem, voir dans ce volume V. Kontouma, La *Confession de foi* de Dosithée de Jérusalem : les versions de 1672 et de 1690, p. 341-372.

109. Pour l'attitude de Jean Calvin envers les icônes, voir J. R. Payton Jr., Calvin and the legitimation of icons : his treatment of the seventh ecumenical council, *Archiv für Reformationsgeschichte* 84, 1993, p. 222-241. Voir aussi C. M. N. Eire, *War against the idols : the Reformation of worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge 1986; L. Palmer Wandel, *Voracious idols and violent hands : iconoclasm in Reformation Zurich, Strasburg, and Basel*, Cambridge 1995; C. Grosse, *Les rituels de la Cène : le culte eucharistique réformé à Genève (XVIe-XVIIe siècles)*, Genève 2008, p. 83-99.

110. Genève, Archives de la bibliothèque publique et universitaire, Dd1. Je suis reconnaissant à Alain Dufour de m'avoir signalé ce registre d'entrée et de prêt, et à Nicolas Fornerod de m'avoir aidé à le trouver. S'il s'agit d'un registre de prêts, on trouve bien à l'intérieur la liste des destinataires de la *Confession* de Loukaris.

111. Il demandait aussi « quelques exemplaires du Nouveau Testament en Grec vulgaire, ou du Catechisme de l'Archimandrite de Cefalonie » : *The correspondence of Isaac Basire...*, London 1831, p. 126.

Une année plus tard, le projet d'« union évangélique » présenté à Zurich par le théologien écossais John Dury mit en évidence l'importance du texte dans la « conversion des infidèles » grecs[112]. Aux temps de la controverse eucharistique du XVIIe siècle, la confession de Loukaris fut à nouveau discutée et disputée. Du côté protestant, on défendait son authenticité ou sa représentativité pour l'Église orientale. Du côté catholique, on la traitait soit d'imposture, soit de geste privé. Quant aux « Grecs », ils ont condamné synodalement le texte plusieurs fois : en 1638, en 1642, en 1672. Il n'est pas exagéré de dire que pour l'« orthodoxie » orientale, l'opuscule de Loukaris eut un rôle de catalyseur identitaire.

Malgré le passage du temps et l'abondance des interprétations, la *Confession* garda pourtant son caractère mystérieux et résista aux tentatives des théologiens et des historiens pour la cataloguer selon des principes rigides. À ce propos, l'exemple de Ioannès Karmirès est suggestif. Selon lui, le texte attribué à Loukaris aurait été écrit à Genève par des théologiens calvinistes et il aurait été légèrement modifié à Constantinople par Antoine Léger et par le patriarche; ce dernier l'aurait « officiellement » souscrit par imprudence. Il s'agirait donc plutôt d'un ouvrage d'inspiration calviniste avec des influences orthodoxes que d'une œuvre orthodoxe influencée par le calvinisme[113]. Dans ce cas, la confession ne pouvait pas figurer parmi les « monuments dogmatiques et symboliques de l'Église Orthodoxe Catholique ». Mais sans elle, les actes des synodes de 1638, 1642 et 1672 devenaient impénétrables ! Pour résoudre le problème, Karmirès édita la confession dans une note en bas de page, une note qui s'étend sur sept pages. D'autres exégètes ont préféré une lecture selon une clef politique et utilitaire du texte. Selon eux, Loukaris en serait l'auteur, mais il aurait cédé aux pressions ou aurait fait des promesses afin d'obtenir le soutien des pays protestants pour garder son siège et pour forger une alliance antiromaine. Quelques-uns ont vu dans les professions de foi de 1629 et de 1631/1633 les signes d'une conversion sincère. D'autres ont même parlé d'œcuménisme. On a aussi évoqué la « pseudomorphose » de l'orthodoxie et une perte de l'identité spirituelle et culturelle orientale.

Dans tous les cas, les difficultés à « juger » et à « justifier » le geste de Loukaris se sont avérées insurmontables. L'analyse de la correspondance et de l'« archive » personnelle d'Antoine Léger nous permet pourtant d'abandonner les perspectives minées idéologiquement et de lire les confessions de foi dans leur contexte immédiat. Écrite premièrement en *latin*, la confession de Loukaris s'adressait à un public *occidental*. Le texte le dit clairement : on essaie de présenter *brièvement*, « sine simulatione, sed bona conscientia » les principes de la foi orthodoxe à ceux qui veulent savoir plus « de religione Ecclesiæ Orientalis, id est Græcæ ». La traduction grecque et les ajouts répondaient également à des questions adressées par l'Occident. Dans sa forme initiale, la confession de Loukaris n'était pas destinée à la publication : elle aurait dû être réservée aux seuls amis. La réaction de Léger envers les éditions de 1629 est concluante; les efforts des Genevois pour parer toute critique et pour publier une édition munie de pièces justificatives le sont également. La confession de foi demandée incessamment à Loukaris n'était que l'une des pièces d'un mécanisme complexe. Ainsi, *elle aurait dû être doublée d'un catéchisme*. La traduction du Nouveau Testament en grec vulgaire ou la fondation d'écoles protestantes

112. University of Sheffield, Hartlib Papers [20/11/55B]. Sur ce personnage, voir P.-O. LÉCHOT, *Un christianisme « sans partialité » : irénisme et méthode chez John Dury (v. 1600-1680)*, Paris 2011.

113. I. N. ΚΑΡΜΙΡΗΣ [I. N. KARMIRÈS], *Ὀρθοδοξία καὶ Προτεσταντισμός*, Ἀθῆναι [Athènes] 1937, p. 209-216; ID., *Τὰ δογματικὰ* (cité n. 61), p. 564[644]-570[650], note 2.

faisaient partie du même projet. La paternité du patriarche ne peut plus être niée ; on connaît maintenant avec assez de précisions le degré d'implication de Léger et de la Vénérable Compagnie des Pasteurs de Genève. Pourtant, il y a des différences majeures entre la manière dont Loukaris concevait la *Confession* et les attentes de ses amis réformés. Pour les Genevois, l'unité de la foi représentait un objectif primordial et la confession publique de la foi était obligatoire[114]. Ils voulaient à tout prix un texte de Loukaris illustrant son adhésion à l'« internationale calviniste ». D'ailleurs, le 10 septembre 1632, dans sa lettre à Loukaris, Jean Diodati exprimait la joie d'une communauté entière qui reçoit un nouveau converti et son espoir de l'avancement imminent « vers une parfaite union en Confession de Foy »[115].

Pour Loukaris, la *Confession* n'avait pas le poids des confessions occidentales[116] : elle n'était qu'un exposé laconique des dogmes de l'Église orientale, censé souligner les similitudes et minorer les différences (de ce point de vue, ses « silences » taxés d'hérétiques sont plutôt compréhensibles). Cet outil devait également cimenter une alliance antiromaine. Le 15 avril 1632, dans sa lettre à Diodati, le patriarche exprimait son contentement vis-à-vis du fait que la confession de foi avait provoqué la colère des Latins : « Certo mi maravigliai che questa gente sia tanto solicita della mia confessione. Che se inanti che si havesse dato fuori havesse questo saputo, l'haverebbe data piu richa e copiosa. »[117] Néanmoins, il ne fit que très peu pour populariser le texte à l'intérieur de sa communauté et jamais devant le synode de la Grande Église, ce qui confirme le fait que la *Confession* avait été conçue pour un autre public. La confession paraît être un acte prudent qui contraste avec l'ardeur de Cornelis Haga ou de Léger.

D'ailleurs, le climat n'était pas favorable aux projets unionistes. Même Léger, malgré son enthousiasme initial, dut admettre l'existence d'un gouffre énorme entre les réformés et les « Grecs ». Par conséquent, selon lui, la *Confession de foi* du patriarche aurait dû avoir un autre rôle et habituer les chrétiens d'Orient à l'idée que les Églises réformées n'étaient pas tellement différentes de la leur. Impressionnant et étrange destin que celui du petit texte de Loukaris dont l'aspect le plus fascinant reste de loin la possibilité même de son existence.

114. Grosse, *Les rituels de la Cène* (cité n. 109), p. 425 sq.

115. O. Olar, Kyrillos Loukaris (1570-1638) : notes de lecture. 1, *Archævs* 13, 2009, p. 199-226, ici p. 220-222.

116. Pour le statut des confessions de foi en Orient, voir Pelikan, *Credo* (cité n. 72), p. 397-426 (le chapitre est intitulé *Affirmation of faith in Eastern Orthodoxy*).

117. Olar, Kyrillos Loukaris (cité n. 115), p. 218.

Annexes

Textes

Les pages suivantes se proposent d'illustrer la « première » version de la *Confession de foi* de Loukaris, telle qu'elle est conservée en latin dans le ms. grec 37-38 de la bibliothèque de Genève, et la version « finale » publiée à Genève en 1633. Dans le cas du texte latin, on a comparé le manuscrit avec l'imprimé genevois de 1629 (les variantes de la publication genevoise sont données en notes). En ce qui concerne le texte grec, on a suivi l'édition proposée par Ioannès Karmirès (à partir de l'impression de 1633) dans *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, 1, Graz 1968[2], p. 564-570 (voir *supra* n. 113).

BGE ms. grec 37-38, ff. 89-90	Ὁμολογία τῆς Χριστιανικῆς πίστεως (Genève, Jean de Tournes 1633)
In Nomine Patris & filij & Spiritus Sancti	Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.
Cyrillus patriarcha Constantinopolitanus, sciscitantibus intelligere de religione Ecclesiæ Orientalis, id est, Græcæ, quid credamus videlicet, quidque sentiamus de articulis Orthodoxæ fidei, nomine omnium Christianorum communiter, exponit brevem istam confessionem, ut sit in testimonium coram Deo & tota Ecclesia, sine simulatione, sed bona conscientia.	Κύριλλος Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως τοῖς ἐρωτῶσι καὶ πυνθανομένοις περὶ τῆς πίστεως καὶ θρησκείας τῆς τῶν Γραικῶν, ἤτοι τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, πῶς δηλονότι περὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως φρονεῖ, ἐν ὀνόματι κοινῶς τῶν χριστιανῶν ἁπάντων ἐκδίδωσι σύντομον ὁμολογίαν ταύτην εἰς μαρτυρίον πρός τε Θεοῦ πρός τε ἀνθρώπων εἰλικρινεῖ συνειδήσει, οὐδεμιᾶς ἄνευ προσποιήσεως.
Credimus unum verum Deum omnipotentem & infinitum, Trinum in personis, patrem, filium & Spiritum S. Patrem ingenitum, Filium genitum a Patre ante sæcula, Patri consubstantialem, Spiritum S. a Patre per Filium procedentem, eandem habentem essentiam quam Pater, Filius, istas tres personas in unâ essentiâ appellamus Sacrosanctam Trinitatem semper benedicendam, glorificandam atque ab omni creaturâ adorandam.	Πιστεύομεν ἕνα Θεὸν ἀληθῆ, παντοκράτορα καὶ ἀόριστον, τρισυπόστατον, Πατέρα, Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα· Πατέρα ἀγέννητον· Υἱὸν γεννητὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς πρὸ αἰώνων, ὁμοούσιον αὐτῷ· Πνεῦμα ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ προερχόμενον, Πατρὶ καὶ Υἱῷ ὁμοούσιον. Ταύτας τὰς τρεῖς ὑποστάσεις ἐν μιᾷ οὐσίᾳ παναγίαν Τριάδα προσαγορεύομεν, ὑπὸ πάσης κτίσεως ἀεὶ εὐλογουμένην, δοξαζομένην καὶ προσκυνουμένην.
Credimus Scripturam sacram esse θεοδίδακτον habereque auctorem Spiritum S. non alium, cui habere debemus fidem indubitatam, scriptum enim est, habemus firmiorem propheticum sermonem,	Πιστεύομεν τὴν ἱερὰν Γραφὴν εἶναι θεοδίδακτον, ἧς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον δημιουργός ἐστι καὶ οὐκ ἄλλος. Ταύτῃ ἀδιστάκτως πιστεύειν ὀφείλομεν, ὅτι γέγραπται· ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον, ᾧ καλῶς ποιεῖτε

cui benefacitis attendere quasi lucernæ splendenti in caliginoso loco, præterea ejus auctoritatem esse superiorem Ecclesiæ auctoritate, nimis enim differens est loqui Spiritum S. & linguam humanam, quum ista possit per ignorantiam errare, fallere, & falij, Scriptura vero divina nec fallit, nec falitur[1], nec errare potest, sed est infallibilis semper & certa.

προσέχοντες ὡς λύχνῳ φαίνοντι ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ. Εἶτα τὴν τῆς ἱερᾶς Γραφῆς μαρτυρίαν πολλῷ μᾶλλον ἀνωτέραν εἶναι τῆς ἣν κέκτηται ἡ Ἐκκλησία. Οὐ γάρ ἐστιν ἴσον ὑπὸ τοῦ παναγίου Πνεύματος ἡμᾶς διδάσκεσθαι καὶ ὑπὸ ἀνθρώπου· τὸν γὰρ ἄνθρωπον ἐξ ἀγνοίας ἐνδεχόμενον ἁμαρτῆσαι καὶ ἀπατῆσαι καὶ ἀπατηθῆναι. Ἡ δὲ θεία Γραφὴ οὔτε ἀπατᾷ, οὔτε ἀπατᾶται, οὐθ' ὑπόκειται ἁμαρτήματι, ἀλλ' ἔστὶν ἀδιάπτωτος καὶ ἀένναον τὸ κῦρος ἔχουσα.

Credimus Deum O. M. ante Mundi originem suos electos ad gloriam prædestinasse, sine respectu ad illorum opera, nullamque caussam[2] impulsivam ad istam electionem aliam esse nisi beneplacitum & divinam Misericordiam, similiter ante constitutionem hujus sæculi reprobasse quos reprobavit, cujus reprobationis, si respexeris absolutum jus Dej, voluntatem Dej esse causam; si autem jus ordinatum respexeris, justitiam Dej esse causam, misericors enim est Dominus & justus.

Πιστεύομεν τὸν ἄκρως ἀγαθὸν Θεὸν πρὸ καταβολῆς κόσμου οὓς ἐξελέξατο εἰς δόξαν προορίσαι, μηδαμῶς εἰς τὰ ἔργα ἀποβλέποντα αὐτῶν, οὔτε μὴν ἔχοντα ἑτέραν αἰτίαν εἰς τὴν ἐκλογὴν ταύτην κατεπείγουσαν, εἰ μὴ τὴν εὐδοκίαν, τὸ θεῖον ἔλεος. Ὡσαύτως πρὸ τοῦ τὸν αἰῶνα γενέσθαι, ἀποβεβληκέναι, οὓς ἀποβέβληκε· τῆς δὲ ἀποβολῆς ταύτης, εἴ τις ἐπίδῃ ἐπὶ τὴν ἀπολελυμένην τοῦ Θεοῦ αὐθεντίαν καὶ κυριότητα, εὑρήσει ἀναμφιβόλως αἰτίαν εἶναι τὴν θείαν θέλησιν· εἰ δέ τις αὖθις εἰς τοὺς τῆς εὐταξίας νόμους τε καὶ κανόνας στραφείη, οἷς ἡ ἄνω πρόνοια εἰς τὴν τῆς οἰκουμένης κέχρηται κυβέρνησιν, αἰτίαν τὴν δικαιοσύνην κατανοήσει. Οἰκτιρμῶν γάρ ἐστιν ὁ Θεός, ἀλλὰ καὶ δίκαιος.

Credimus Deum Trinum Patrem Filium & Spiritum S. esse creatorem visibilium & invisibilium. Invisibilia vocamus Angelos, Visibilia Cælum & quæ sub Cælo, Et quia bonus est Creator naturâ omnia creavit bona, nec unquam malum potest facere, Et si quid malum est, illud esse Diaboli & hominis. Debet enim esse nobis certa regula, quod Deus auctor non est malj, nec culpa justa ratione potest ej imputarj.

Πιστεύομεν τὸν τρισυπόστατον Θεόν, τὸν Πατέρα, τὸν Υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ποιητὴν εἶναι τῶν ὁρατῶν καὶ τῶν ἀοράτων κτισμάτων. Καὶ ἀόρατα μὲν τὰς ἀγγελικὰς δυνάμεις, ὁρατὰ δὲ τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ὑπ' οὐρανὸν λέγομεν. Ὅτι δὲ φύσει ἀγαθὸς ὁ ποιητής, ἐποίησε καλὰ πάντα ὅσα ἐποίησε· οὐδὲ δύναταί ποτε κακοῦ ποιητὴς εἶναι. Εἰ δέ τι κακόν ἐστιν ἐν τῇ φύσει, ἐκεῖνο ἢ τοῦ διαβόλου ἢ τοῦ ἀνθρώπου εἶναι. Κανὼν γάρ ἐστιν ἀληθὴς καὶ ἀδιάπτωτος, κακοῦ τὸν Θεὸν μηδαμῶς εἶναι δημιουργόν, μήτε μὴν δικαίῳ λόγῳ τοῦ Θεοῦ καταψηφίζεσθαί τινα.

Credimus omia gubernarj per Dej providentiam, quam adorare & non investigare debemus quum sit supra captum nostrum, neque rationes ipsius possimus certe a nobismet ipsis Intelligere, in quâ materiâ

Πιστεύομεν τὰ πάντα ὑπὸ τῆς τοῦ Θεοῦ κυβερνᾶσθαι προνοίας, ἥν τινα ἐκθειάζειν, ἀλλ' οὐκ ἐξετάζειν ὀφείλομεν, ὑπὲρ τὴν ἡμετέραν οὖσαν κατάληψιν, μὴ δυνάμενοι ἀφ' ἑαυτῶν ἀκριβῶς εἰς κατάληψιν τῶν ἐκείνης λόγων

1. *Nec fallit* manque dansl'édition Genève 1629.
2. *Causam* dans l'édition Genève 1629.

sentimus silentium in humilitate potius amplexandum, quam plura loquj quæ non ædificant.

ἀφικέσθαι. Διὸ περὶ τούτου ἀποφαινόμεθα ἐν ταπεινώσει μᾶλλον δεῖν ἡμᾶς σιωπὴν ἄγειν, ἢ μηδαμῶς οἰκοδομοῦντας περιττολογεῖν.

Credimus primum hominem a Deo creatum cecidisse in Paradiso, quia neglecto Divino præcepto, Serpentis fraudulento obtemperavit consilio, indéque Originale pullulasse peccatum posteritatj; ita ut nemo secundum carnem nascatur, qui non portet hoc pondus, fructusque suos in hâc vitâ non sentiat.

Πιστεύομεν τὸν πρῶτον ἄνθρωπον, κτισθέντα παρὰ Θεοῦ, ἐν παραδείσῳ πεπτωκέναι, ὅτε παριδὼν τὴν θείαν ἐντολὴν τῇ τοῦ ὄφεως ἀπατηλῇ συμβουλῇ ἐπειθάρχησε. Κἀντεῦθεν ἀναβλύσαι τὴν προπατορικὴν ἁμαρτίαν τῇ διαδοχῇ· ὥστε μηδένα κατὰ σάρκα γεννᾶσθαι, ὃς τὸ φορτίον οὐκ ἐπιφέρει τοῦτο, καὶ τοὺς καρποὺς αὐτῆς οὐκ αἰσθάνεται ἐν τῷ νῦν αἰῶνι.

Credimus filium Dej Dominum nostrum J. Christum se exinanisse hoc est in sua hypostasi humanam assumpsisse naturam, Spiritu Sancto conceptum, factumque hominem in ventre semper Virginis Mariæ, natumque passum, sepultum & resurrectione glorificatum, salutem & gloriam omnibus fidelibus peperisse, quem expectamus Venturum vivos & mortuos judicare.

Πιστεύομεν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, κένωσιν ὑποστῆναι, τουτέστιν ἐν τῇ ἰδίᾳ ὑποστάσει τὴν ἀνθρωπίνην σάρκα προσειληφέναι, ἐκ Πνεύματος ἁγίου ἐν τῇ γαστρὶ τῆς ἀειπαρθένου Μαρίας συλληφθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, γεννηθέντα, παθόντα, ταφέντα καὶ ἀναστάντα ἐν δόξῃ, σωτηρίαν πᾶσι τοῖς πιστοῖς καὶ δόξαν προξενῆσαι. Ὃν καὶ προσδοκῶμεν ἐλευσόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

Credimus D. nostrum J. Christum sedere in dexterâ Patris, ibique pro nobis interpellare & intercedere, solum officio fungentem verj & legitimj Pontificis & Mediatoris, indeque solum curam gerere suorum & præesse Ecclesiæ, ipsam varijs benedictionibus ornando & fœcundando.

Πιστεύομεν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς καθεζόμενον, ἐκεῖ μεσίτην εἶναι, καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ἐντυγχάνειν, μόνον ἔργον πράττοντα ἀληθινοῦ καὶ γνησίου ἀρχιερέως καὶ μεσίτου. Ὅθεν καὶ μόνος κήδεται τῶν ἰδίων, καὶ προΐσταται τῆς Ἐκκλησίας, αὐτὴν τῇ τῶν εὐλογιῶν ποικιλότητι καὶ κοσμῶν καὶ πλουσιωτέραν ἀποδεικνύμενος.

Credimus sine fide neminem posse salvarj: Fidem autem eam vocamus quæ est in J. Christo justificans, quam vita & mors Christj Dominj peperit, Evangelium prædicat, & sine quâ nemo potest placere Deo.

Πιστεύομεν μηδένα σῴζεσθαι ἄνευ πίστεως. Πίστιν δὲ λέγομεν τὴν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ δικαιοῦσαν, ἣν ἥ τε ζωὴ καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡμῖν ἔτεκε, καὶ τὸ εὐαγγέλιον κηρύττει, καὶ ἧς ἄνευ τῷ Θεῷ εὐαρεστῆσαι ἀδύνατον.

Credimus Ecclesiam, quæ vocatur Catholica, fideles in Christo continere universaliter, qui vel defuncti in patriâ sunt, vel adhuc in viâ peregrinantur; cujus Ecclesiæ caput quia homo mortalis esse nullâ ratione potest, ipse Dominus noster J. Christus solus caput est, ipseque clavum totius regiminis Ecclesiæ in manu tenet, sed quoniam in viâ particulares Ecclesiæ visibiles sunt, & in ordine una

Πιστεύομεν τὴν λεγομένην Καθολικὴν Ἐκκλησίαν τοὺς ἐν Χριστῷ πιστοὺς καθόλου περιέχειν, εἴτε κεκοιμημένους καὶ εἰς τὴν πατρίδα ἀποκαταστάντας, εἴτε καὶ νῦν ἐν τῇ ὁδῷ παρεπιδήμους. Ἧστινος Ἐκκλησίας, διότι θνητὸς ἄνθρωπος κεφαλὴ οὐδοπωσοῦν εἶναι δύναται, αὐτὸς ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς μόνος κεφαλή ἐστι, καὶ αὐτὸς τοὺς οἴακας ἔχων ἐν τῇ τῆς Ἐκκλησίας κυβερνήσει πηδαλιουχεῖ.

quæque habet unum primum, Ipsum non esse propriê vocandum Caput particularis illius Ecclesiæ, sed impropriè, & hoc quia in ipsa membrum est principale.

Διότι δ' ὅμως ἐν τῇ παροικίᾳ αἱ κατὰ μέρος ἐκκλησίαι ὁραταί εἰσι καὶ κατὰ τάξιν ἑκάστη ἔχει τὸν προϊστάμενον, αὐτὸν μὴ καλεῖσθαι κυρίως κεφαλὴν τῆς μερικῆς ἐκείνης ἐκκλησίας, ἀλλ' ἐν καταχρήσει, ὅτι ἐν αὐτῇ μέλος ἐστὶ προηγούμενον.

Credimus membra Ecclesiæ Catholicæ esse sanctos ad vitam æternam electos, a quorum consortio excludj hypocritas, quamvis in particularibus Ecclesijs mistæ cum tritico paleæ inveniantur.

Πιστεύομεν τὰ μέλη τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας εἶναι τοὺς ἁγίους τοὺς εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν ἐκλελεγμένους, ὧν τοῦ κλήρου καὶ τῆς μετοχῆς ἀποκλείεσθαι τοὺς ὑποκριτάς· εἰ καὶ καταλαμβάνομεν καὶ ὁρῶμεν ἐν ταῖς μερικαῖς ἐκκλησίαις τὸν σῖτον τοῖς ἀχύροις συναναμιγνύμενον.

Credimus Spiritu S. sanctificarj & docerj Ecclesiam in via, ipse enim est verus paracletus, quem mittit Christus a Patre ut doceat veritatem, tenebrasque excutiat a mentibus fidelium : Certum enim est quod Ecclesia in viâ errare potest, falsum pro vero eligendo : a quo errore solius Spiritus Sancti lumen & doctrina nos liberat, non mortalis hominis, quamvis mediante operâ ministrantium Ecclesiæ hoc possit fierj.

Πιστεύομεν ἐν τῇ παροικίᾳ ὑπὸ τοῦ παναγίου Πνεύματος ἁγιάζεσθαι καὶ διδάσκεσθαι τὴν Ἐκκλησίαν. Αὐτὸ γάρ ἐστιν ὁ ἀληθὴς παράκλητος, ὃν πέμπει παρὰ τοῦ Πατρὸς ὁ Χριστός, διδάξαι τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸ σκότος ἀπὸ τῆς τῶν πιστῶν διανοίας ἀπελάσαι. Ἀληθὲς γὰρ καὶ βέβαιόν ἐστιν ἐν τῇ ὁδῷ δύνασθαι ἁμαρτάνειν τὴν Ἐκκλησίαν, καὶ ἀντὶ τῆς ἀληθείας τὸ ψεῦδος ἐκλέγεσθαι. Τῆς πλάνης δὲ ταύτης καὶ τῆς ἀπάτης μόνου τοῦ παναγίου Πνεύματος ἡ διδαχὴ καὶ τὸ φῶς ἡμᾶς ἀπαλλάττει καὶ οὐκ ἀνθρώπου θνητοῦ· εἰ καὶ δυνατὸν τοῦτο ἐνεργεῖσθαι δι' ὑπηρεσίας τῶν πιστῶς διακονούντων τῇ Ἐκκλησίᾳ.

Credimus hominem justificarj per fidem non ex operibus, quum autem dicimus per fidem intelligimus fidej correlativum, quod est justitia Christj, quam fides apprehendit, nobisque applicat ad salutem; hoc autem optimè, sineque operum præjudicio stare cognoscimus, nam & opera non esse negligenda, esseque media necessaria & fidej nostræ Testimonia, advocationis nostræ confirmationem veritas ipsa nos docet, ipsa vero per se esse sufficientia hominem salvare, in Tribunalique Christi comparere posse, ut ex condigno salutem retribuant, hoc esse falsum testatur humana fragilitas, at Christj justitia applicata resipiscentibus sola justificat, atque salvat fidelem.

Πιστεύομεν πίστει δικαιοῦσθαι τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἐξ ἔργων. Πίστιν δ' ὅταν λέγωμεν, τὸ τῆς πίστεως νοοῦμεν ἀναφορικόν, ὅπερ ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη τοῦ Χριστοῦ, ἧς ἡ πίστις, χειρὸς ἔργον πληροῦσα, δραξαμένη αὐτήν, ἡμῖν εἰς σωτηρίαν προσοικειοῖ, ὅπερ ἐπὶ συστάσει καὶ οὐκ ἐπὶ ζημίᾳ τῶν ἔργων ἀποφαινόμεθα. Ἐπεὶ καὶ τὰ ἔργα μὴ δεῖν ἀμελεῖσθαι, ὡς μέσα ὄντα ἀναγκαῖα ἐπὶ μαρτυρίᾳ τῆς πίστεως πρὸς βεβαίωσιν τῆς ἡμῶν κλήσεως, διδάσκει ἡμᾶς αὐτὴ ἡ ἀλήθεια. Ἅμα δὲ ἐξ ἑαυτῶν μηδαμῶς ἀρκετὰ εἶναι ἐν τῷ τοῦ Χριστοῦ βήματι παῤῥησιάσαι, καὶ ἐπάξιον αἰτήσασθαι τὴν ἀντιμισθίαν καὶ σῶσαι τὸν κτησάμενον· τοῦθ' οὕτως ἔχειν μαρτυρεῖ ἡ ἀνθρωπίνη ἀσθένεια. Ἡ δὲ τοῦ Χριστοῦ δικαιοσύνη τοῖς μετανοοῦσι προσαχθεῖσα καὶ προσοικειωθεῖσα μόνη δικαιοῖ καὶ σῴζει τὸν πιστόν.

Credimus liberum Arbitrium in non renatis esse mortuum, quia nihil[3] bonj possunt facere, & quicquid[4] faciunt esse peccatum. In Renatis vero esse per gratiam Spiritus S. Arbitrium excitatum, & operatur quidem sed non sine gratiæ auxilio; Ergo ut homo faciat bonum prævenit gratia Arbitrium, quod sine gratiâ invenitur esse vulneratum, ut a latronibus ille qui descendebat ab Hierusalem, ita ut nihil ex se vel possit vel faciat.

Πιστεύομεν ἐν τοῖς οὐκ ἀναγεννηθεῖσι τὸ αὐτεξούσιον νεκρὸν εἶναι, μηδαμῶς ἐκείνων ἰσχυόντων ποιῆσαι τὸ ἀγαθόν, καὶ ὅ,τι ποιήσαιεν ἁμαρτίαν εἶναι· ἐν δὲ τοῖς ἀναγεννηθεῖσι διὰ τῆς τοῦ παναγίου Πνεύματος χάριτος ζωογονεῖσθαι τὸ αὐτεξούσιον, καὶ ἐνεργεῖν μέν, οὐκ ἄνευ βοηθείας δὲ τῆς χάριτος. Ὁ ἄνθρωπος τοιγαροῦν ἀναγεννηθείς, ἵνα ποιῇ τὸ ἀγαθόν, ἀνάγκη προηγεῖσθαι καὶ προφθάνειν τὴν χάριν, ἧς ἄνευ τραυματίας ἐστὶ καὶ τοσαύτας ἔχει πληγάς, ὅσας παρὰ τῶν λῃστῶν λαβὼν ὁ ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Ἱεριχὼ καταβαίνων, ὥστε μηδὲν ἐξ ἑαυτοῦ ἢ δύνασθαι ἢ ἐργάζεσθαι.

Credimus Evangelica Sacramenta esse in Ecclesiâ, quæ Dominus instituit in Evangelio & ipsa esse duo. Ampliorem numerum Sacramentorum non habemus, quia Institutor non pluræ tradidit. Porro constare verbo & elemento, esseque signacula promissionum Dej, & conferre gratiam non dubitamus; ut autem Sacramentum sit integrum, opus esse, ut concurrat res Terrena & actio Externa, cum usu rej terrenæ a Christo Domino instituto, atque cum vera fide conjuncto, quia fidej defectus præjudicat integritatj Sacramentj.

Πιστεύομεν τὰ εὐαγγελικὰ μυστήρια ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ εἶναι, ἅπερ ὁ Κύριος παρέδωκεν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, κἀκεῖνα δύο εἶναι. Τοσαῦτα γὰρ ἡμῖν παρεδόθη, καὶ ὁ νομοθετήσας οὐ πλείω παρέδωκε. Ταῦτα δὲ συνίστασθαι ἐκ ῥήματος καὶ στοιχείου· εἶναι δὲ σφραγίδας τῶν τοῦ Θεοῦ ἐπαγγελιῶν καὶ χάριτος πρόξενα, κατέχομεν ἀσφαλῶς. Ἵνα δὲ τέλειον ᾖ τὸ μυστήριον καὶ ὁλόκληρον, δέον συντρέχειν τήν τε χοϊκὴν ὕλην καὶ τὴν ἐξωτέραν πρᾶξιν μετὰ τῆς τοῦ χοϊκοῦ πράγματος ἐκείνου χρήσεως, τῆς νομοθετηθείσης παρὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἡνωμένης μετὰ πίστεως εἰλικρινοῦς· ὅτι ἠλαττωμένης τῆς πίστεως τοῖς μεταλαμβάνουσιν, ἡ ὁλοκληρία τοῦ μυστηρίου οὐ σῴζεται.

Credimus Baptismum esse Sacramentum a Domino institutum, quem nisi quis susceperit, communionem non habet cum Christo, cujus ex morte, sepulturâ, & gloriosâ resurrectione promanat tota virtus & efficacia Baptismj, idèo eâ formâ qua Dominus præcepit in Evangelio baptisatis[5] certj sumus quod remittantur peccata, tum Originale, tum actualia; ita ut quj[6] ablutj fiierint in nomine Patris & filij & Spiritus S. regenerati, mundatj, atque justificatj sint. De Iteratione autem non habemus

Πιστεύομεν τὸ βάπτισμα εἶναι μυστήριον παρὰ τοῦ Κυρίου νενομοθετημένον, ὅπερ εἰ μή τις λάβῃ, κοινωνίαν οὐκ ἔχει μετὰ τοῦ Χριστοῦ, οὗτινος ἐκ τοῦ θανάτου, τῆς ταφῆς καὶ τῆς ἐνδόξου ἀναστάσεως ἀναβλύζει πᾶσα ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια τοῦ βαπτίσματος. Διὸ τοῖς οὕτω βαπτισθεῖσιν, ὡς ἐντέταλται ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, οὐκ ἀμφιβάλλομεν ἀφεῖσθαι τὰς ἁμαρτίας, τήν τε προπατορικὴν καὶ ὅσας ἄλλας ἣν πεπραχὼς ὁ βαπτισθείς· ὥστε τοὺς λελουμένους ἐν ὀνόματι τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀναγεγεννημένους εἶναι,

3. *Nil* dans l'édition Genève 1629.
4. *Quidquid* dans l'édition Genève 1629.
5. *Baptizatis* dans l'édition Genève 1629.
6. *Quiqui* dans l'édition Genève 1629.

mandatum, ut iteretur Baptismus. Ideo abstinendum esse ab hoc inconvenientj.

κεκαθαρμένους καὶ δεδικαιωμένους. Περὶ δὲ τοῦ ἐκ δευτέρου βαπτίζεσθαί τινα ἐντολὴν οὐκ ἔχομεν ἀναδιπλάζεσθαι τὸ βάπτισμα. Διὰ τοῦτο ἀπέχειν ὀφείλομεν ἀπὸ τοῦ τοιούτου ἀτοπήματος.

Credimus alterum Sacramentum a Domino institutum esse illud quod vocamus Eucharistiam. Nocte enim quâ tradebat semet ipsum, accipiens panem & benedicens, dicebat Apostolis, Accipite & manducate, hoc est corpus meum, & accepto calice gratias agens dicebat, Bibite ex hoc omnes, hic est sanguis meus quj pro multis effunditur, hoc facite in meam commemorationem & addit Paulus, quotiescunque enim comederitis Panem hunc & Calicem hunc biberitis, mortem Dominj annuntiatis[7]. Ista est simplex, vera & legitima hujus mirabilis Sacramenti institutio, in cujus administratione præsentiam veram realem Christi Dominj confitemur & profitemur, at illam quam Fides nobis offert, non autem quam excogitata docet Transsubstantiatio. Credimus enim fideles corpus Christi manducare in Cœna Dominj, non dente materialj terendo, sed animæ sensu percipiendo, quum corpus Christi non sit illud quod oculis in Sacramento sese offert, sed illud quod spiritualiter fides apprehendit, nobisque præbet. Unde verum est, si credimus manducamus, & participamus, si non credimus omni fructu destituimur. Consequenter calicem bibere in Sacramento, esse sanguinem verum Dn. N. J. Christi communicare eo modo sicut & de corpore asservimus. Institutor enim sicut de suo Corpore, ita de suo sanguine mandavit, quod mandatum nec lacerarj: nec mutilarj debet, pro libito humanj arbitrij, imò servarj debet institutio, prout nobis tradita est. Ubj ergo participaverimus digne & communicaverimus integre corpus & sanguinem Christi in sacramento, fatemur

Πιστεύομεν τὸ ἕτερον μυστήριον, τὸ παρὰ τοῦ Κυρίου νενομοθετημένον ἐκεῖνο εἶναι, ὅπερ εὐχαριστίαν λέγομεν. Τῇ νυκτὶ γάρ, ᾗ παρεδίδου ἑαυτὸν ὁ Κύριος, λαβὼν ἄρτον καὶ εὐλόγησας, ἔλεγε τοῖς ἀποστόλοις· Λάβετε, φάγετε, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου. Καὶ λαβὼν τὸ ποτήριον εὐχαριστίας ἔλεγε· Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον, τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Καὶ προστίθησιν ὁ Παῦλος· ὁσάκις ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ Κυρίου καταγγέλετε. Αὕτη ἐστὶν ἡ ἁπλῶς ἀληθὴς καὶ γνησία τοῦ θαυμαστοῦ μυστηρίου παράδοσις, οὗτινος ἐν τῇ ἐγχειρίσει καὶ διακονίᾳ τὴν ἀληθῆ καὶ βεβαίαν παρουσίαν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁμολογοῦμεν καὶ πιστεύομεν· πλὴν ἣν ἡ πίστις ἡμῖν παρίστησι καὶ προσφέρει, οὐχ ἣν ἡ ἐφευρεθεῖσα εἴκῃ διδάσκει μετουσίωσις. Πιστεύομεν γὰρ τοὺς πιστοὺς μεταλαμβάνοντας ἐν τῷ δείπνῳ, τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐσθίειν, οὐκ αἰσθητῶς τοῖς ὀδοῦσι τρύχοντας καὶ ἀναλύοντας τὴν μετάληψιν, ἀλλὰ τῇ τῆς ψυχῆς αἰσθήσει κοινωνοῦντας. Τὸ γὰρ σῶμα τοῦ Κυρίου οὐκ ἔστιν, ὅπερ ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῖς ὀφθαλμοῖς ὁρᾶταί τε καὶ λαμβάνεται, ἀλλ' ὅπερ πνευματικῶς ἡ πίστις λαβοῦσα ἡμῖν παριστάνει τε καὶ χαρίζεται. Ὅθεν ἀληθές ἐστιν, ἐσθίειν ἡμᾶς καὶ μετέχειν καὶ κοινωνοὺς εἶναι, ἐὰν πιστεύομεν· ἐὰν οὐ πιστεύοιμεν, παντὸς ἡμᾶς τοῦ μυστηρίου κέρδους ἀφίστασθαι. Ἀκολούθως τὸ ποτήριον πίνειν ἐν τῷ μυστηρίῳ εἶναι τὸ αἷμα πίνειν ἀληθῶς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃν τρόπον καὶ περὶ τοῦ σώματος εἴρηται. Ὁ γὰρ νομοθέτης, ὡς περὶ τοῦ σώματος τοῦ ἰδίου, οὕτω καὶ περὶ τοῦ ἰδίου αἵματος ἐνετείλατο, ἣν ἐντολὴν οὐ δεῖ κατὰ τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ κολοβοῦσθαι, ἀλλὰ σώαν τηρεῖσθαι τὴν νομοθετηθεῖσαν παράδοσιν.

7. *Annunciabitis* dans l'édition Genève 1629.

esse jam nos reconciliatos, capitj nostro unitos & συσσώμους cum certa spe & cohæredes futuros in regno.

Ὅταν οὖν ἀξίως μεθέξωμεν καὶ ὁλοκλήρως κοινωνήσωμεν ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἶναι ἡμᾶς ἤδη ὁμολογοῦμεν διηλλαγμένους τῇ κεφαλῇ ἡμῶν καὶ ἡνωμένους καὶ συσσώμους μετὰ βεβαίας ἐλπίδος καὶ συγκληρονόμους ἔσεσθαι ἐν τῇ βασιλείᾳ.

Credimus Defunctorum animas esse vel in beatitudine vel in damnatione, prout quisque gesserit; migrantes enim ex corporibus illico vel ad Christum vel in Infernum migrare, quia qualis unusquisque in morte invenitur, talis judicatur, post hanc vitam nulla est facultas resipiscentiæ, in hâc vitâ tempus est gratiæ. Ideo qui hic justificantur nullam amplius post hac subibunt pœnam, quj autem non justificatj moriuntur, in pœnas destinantur æternas, ex quo patet commentum de Purgatorio non esse admittendum, sed in veritate statuendum unumquemque debere in hoc sæculo[8] resipiscere[9], remissionemque peccatorum per D. N. J. Christum impetrare, si salvus esse voluerit. Et hic finis sit.

Πιστεύομεν τὰς τῶν κεκοιμημένων ψυχὰς εἶναι ἢ ἐν μακαριότητι ἢ ἐν κατακρίσει, καθότι ἕκαστος ἔπραξεν· ἐκδημοῦντας γὰρ ἀπὸ τῶν σωμάτων παραυτίκα ἢ πρὸς Χριστὸν ἢ πρὸς κατάκρισιν ἐκδημεῖν. Οἷος γάρ τις εὑρίσκεται ἀποθνήσκων, παρόμοιον ἀπολαμβάνει τὸ τάλαντον, μὴ οὔσης μετὰ θάνατον μετανοίας· καιρὸς γὰρ χάριτος ὁ παρὼν αἰών. Διὰ τοῦτο οἱ ἐνταῦθα δεδικαιωμένοι οὐδαμῶς μετὰ ταῦτα ὑποκείσονται κατακρίσει. Ὅσοι δὲ πάλιν οὐκ ἐδικαιώθησαν κοιμηθέντες, εἰς αἰώνιον ἀποκληροῦνται κατάκρισιν. Ἐξ οὗ δῆλον, τὸν περὶ καθαρτηρίου μῦθον μὴ δεῖν ἡμᾶς προσίεσθαι, ἀλλ' ἐν ἀληθείᾳ ἀποφαίνεσθαι, δεῖν ἕκαστον ἐν τῷ νῦν μετανοεῖν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐξαιτεῖν, εἰ σωθῆναι θελήσειε. Καὶ ταῦτα μὲν οὕτω.

Compendiosam istam confessionem nostram futuram conjecturamus in signum contradictionis apud illos quibus placet nos calumniarj & injuste persequj, at nos confidimus in D. N. J. Christo, et speramus quod caussam[10] suorum fidelium non relinquet, neque virgam malignorum super fortem justorum.

Τὴν σύντομον ταύτην ὁμολογίαν ἡμῶν εἰς σημεῖον ἔσεσθαι ἀντιλεγόμενον τεκμαιρόμεθα, οἷς ἐραστὸν ἀδίκως ἡμᾶς διασύρειν καὶ τῶν ἡμετέρων καταψηφίζεσθαι. Ἀλλ' ἡμεῖς θαρροῦντες εἰς τὸν Κύριον βεβαιούμεθα ὅτι οὐ παρόψεται τοὺς ἰδίους, οὐδ' αὐτοὺς ἐγκαταλείψει, οὔτε πάντως ἀφήσει τὴν ῥάβδον τῶν πονηρευομένων ἐπὶ τὸν κλῆρον τῶν δικαίων.

Data in Constantinopolj in Patriarchatu Mense Martij 1629

Cyrillus Patriarcha Constantinopolitanus.

8. *Seculo* dans l'édition Genève 1629.
9. *Rescipiscere* dans l'édition Genève 1629.
10. *Causam* dans l'édition Genève 1629.

L'édition de 1633 se poursuit de la manière suivante :

Τὴν ἄνωθεν ὁμολογίαν, λατινιστὶ πρῶτον συγγράψαντες, τό γε νῦν εἰς τὴν ἡμετέραν φράσιν μετεγλωττίσαμεν κατὰ λέξιν, ὡς κεῖται ἐν τῷ λατινικῷ πρωτοτύπῳ, ἐν ᾧ συντομῇ χρησάμενοι οὐκ εὐρύχωρον τὴν πραγματείαν παρεστήσαμεν, ὡς ὁ καιρὸς ἐν χρείᾳ ἴσως ἀπῄτει. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν τεταμιεύσθω· μετ' οὐ πολὺ γὰρ σὺν Θεῷ φροντίσωμεν, ἵνα ἕκαστος γνῷ, ὅτι ἡ πίστις ἡμῶν ἐκείνη ἐστίν, ἣν ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς παρέδωκε καὶ οἱ Ἀπόστολοι ἐκήρυξαν καὶ ἐδίδαξεν ἡ Ὀρθοδοξία. Διά τι δὲ τό γε νῦν τινες Ὀρθόδοξοι ἠρώτησαν ἡμᾶς, ὡς φρονοῦμεν περὶ μερικῶν ἄρθρων, καὶ ᾐτήσαντο ἐκδοῦναι ἡμᾶς τὴν ἡμετέραν γνώμην, διὰ τοῦτο τοῦθ' ἅπερ ἕπεται τοῖς ἀνωτέροις προυτιθέμεθα, ὡς ὁρᾶτε.

Ἐρώτησις α'

Εἰ δεῖ τὴν ἱερὰν Γραφὴν κοινῶς παρὰ πάντων τῶν χριστιανῶν ἀναγινώσκεσθαι;

Ἀπόκρισις

Ὀφείλουσιν οἱ πιστοὶ πάντες χριστιανοὶ τὰ τῆς ἱερᾶς Γραφῆς, εἰ μὴ πάντα, ἀλλὰ γοῦν τὰ ἀναγκαῖα οὐκ ἀγνοεῖν, καὶ πιστεύειν καὶ ὁμολογεῖν καὶ ἀπαγγέλεσθαι τὰ ἐν αὐτῇ. Οὐδὲ γὰρ ἄλλοθεν ἢ παρὰ τῆς ἱερᾶς Γραφῆς μανθάνομεν ἢ αὐτὴν ἀναγινώσκοντες ἢ τὰ ἐν αὐτῇ παρὰ πιστῶν ἀνθρώπων ἀπαρερμηνεύτως ἀκούοντες. Ὡς γὰρ τὸ ἀκούειν τὰ τῆς ἱερᾶς Γραφῆς οὐδενὶ τῶν χριστιανῶν ἀπηγόρευται, οὕτως οὐδὲ τὸ ἀναγινώσκειν· ἐγγὺς γὰρ αὐτῶν ἐστι τὸ ῥῆμα καὶ ἐν τῷ στόματι καὶ τῇ καρδίᾳ. Διὰ τοῦτο ὁ πιστὸς χριστιανός, ἐν ὁποίᾳ οὖν τάξει, ἀδικηθείη προφανῶς ὑστερούμενος καὶ κωλυόμενος ἢ τῆς ἀκροάσεως τῆς ἱερᾶς Γραφῆς ἢ τῆς ἀναγνώσεως. Ἶσον γάρ ἐστιν ὑστερεῖν καὶ ἄπτεσθαι κωλύειν τροφῆς πνευματικῆς τὴν πεινῶσαν ψυχήν.

Ἐρώτησις β'

Εἰ σαφής ἐστιν ἡ Γραφὴ τοῖς ἀναγινώσκουσι χριστιανοῖς;

Ἀπόκρισις

Τὴν ἱερὰν Γραφὴν ἱκανὰς μὲν ἔχειν πολλαχοῦ τὰς δυσκολίας καὶ ἐν τῷ γράμματι καὶ ταῖς λέξεσι, βέβαιόν ἐστι· τὰ δὲ ἐν αὐτῇ τῆς πίστεως δόγματα λαμπρὰ καὶ σαφῆ τοῖς ἀγεννηθεῖσι καὶ φωτισθεῖσιν ὑπὸ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ἐξ οὗ δῆλον, τὸν ἀναγινώσκοντα δύνασθαι μὲν πολλάκις εἰς δυσκολίαν ἥντινα οὖν ἐμπεσεῖν, ἀλλὰ τῇ τοῦ παναγίου Πνεύματος χάριτι φωτισθέντα παρ' αὐτῆς τῆς Γραφῆς ἀναλόγως τὰς λέξεις καὶ τὸ γράμμα συγκρίνοντα τήν τε λύσιν ἀναλαμβάνειν καὶ σὺν αὐτῇ ὀρθὴν τὴν διάνοιαν. Διὸ καὶ λύχνος καὶ φῶς ἡ Γραφή, φωτίζουσα τὴν διάνοιαν τῶν πιστῶν καὶ ἀπελαύνουσα τὸ σκότος.

Ἐρώτησις γ'

Ἱερὰν Γραφὴν ποῖα βιβλία καλεῖς;

Ἀπόκρισις

Ἱερὰν Γραφὴν πάντα τὰ κανονικὰ βιβλία λέγομεν, ἅπερ ὡς κανόνα τῆς πίστεως ἡμῶν καὶ τῆς σωτηρίας παρελάβομεν καὶ κρατοῦμεν· μάλισθ' ὅτι θεόπνευστον ἡμῖν προβάλλουσα τὴν διδασκαλίαν, καὶ αὐτάρκη κατηχῆσαι, φωτίσαι καὶ τελειῶσαι τὸν τῇ πίστει προσερχόμενον. Ταῦτα δὲ τὰ κανονικὰ βιβλία τοσαῦτα τὸν ἀριθμὸν εἶναι πιστεύομεν, ὅσα ἡ ἐν Λαοδικείᾳ σύνοδος ἀπεφήνατο καὶ ἡ τοῦ Χριστοῦ Καθολικὴ καὶ Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία ὑπὸ τοῦ παναγίου Πνεύματος φωτισθεῖσα μέχρι τοῦ παρόντος ὑπαγορεύει. Ἅπερ δὲ ἀπόκρυφα λέγομεν, διὰ τοῦτο τὸ ἐπώνυμον οὕτως ἔχουσιν, ὅτι τὸ κῦρος παρὰ τοῦ παναγίου Πνεύματος οὐκ ἔχουσιν, ὡς τὰ κυρίως καὶ ἀναμφιβόλως κανονικὰ βιβλία, ἐν οἷς ἡ τοῦ Μωϋσέως πεντάτευχος καὶ τὰ ἁγιόγραφα καὶ οἱ

προφῆται, ἅτινα ὥρισεν ἀναγινώσκεσθαι ἡ ἐν Λαοδικείᾳ σύνοδος, ἀπὸ τῆς παλαιᾶς Διαθήκης βιβλία εἴκοσι δύο· ἀπὸ δὲ τῆς νέας πλουτοῦμεν τοὺς τέσσαρας εὐαγγελιστάς, τὰς πράξεις, τὰς ἐπιστολὰς μακαρίου Παύλου καὶ τὰς καθολικάς, αἷς συνάπτομεν καὶ τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ ἠγαπημένου. Καὶ ταῦτα μὲν εἶναι τὰ κανονικὰ βιβλία κρατοῦμεν, καὶ ταῦτα ἱερὰν Γραφὴν λέγεσθαι ὁμολογοῦμεν.

Ἐρώτησις δ'

Περὶ τῶν εἰκόνων πῶς ὀφείλομεν φρονεῖν;

Ἀπόκρισις

Ὡς παρὰ τῆς θείας καὶ ἱερᾶς Γραφῆς διδασκόμεθα, λεγούσης τρανῶς· οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἴδωλον, οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα, ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω, καὶ ὅσα ἐν τῇ γῇ κάτω, οὐ προσκυνήσεις αὐτοῖς, οὐδὲ μὴ λατρεύσεις αὐτοῖς, ὀφειλόντων ἡμῶν οὐ τῇ κτίσει, ἀλλὰ μόνῳ τῷ κτίστῃ καὶ ποιητῇ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς λατρεύειν, κἀκεῖνον μόνον προσκυνεῖν. Ἐξ ὧν δῆλον, ὅτι τὴν ἱστορίαν, ἐπίσημον τέχνην οὖσαν, οὐκ ἀποβάλλομεν, ἀλλὰ καὶ εἰκόνας ἔχειν καὶ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν ἁγίων τῷ βουλομένῳ παρέχομεν· τὴν δὲ λατρείαν καὶ θρησκείαν αὐτῶν, ὡς ἀπηγορευμένην παρὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐν τῇ ἱερᾷ Γραφῇ ἐξουδενοῦμεν, ἵνα μὴ λάθωμεν ἀντὶ τοῦ κτίστου καὶ ποιητοῦ χρώματα καὶ τέχνην καὶ κτίσματα προσκυνεῖν. Καὶ τὸν ἄλλως φρονοῦντα ἄθλιον ἡγούμεθα, ὡς δεινὸν ἔχοντα σκότος ἐν ταῖς φρεσὶ καὶ πεπωρωμένην τὴν καρδίαν. Καὶ ἣν ἂν κρεῖσσον τοῦ Θεοῦ ἐντολῇ ἀποτάσσεσθαι, ἢ ἀνθρώπων πείθεσθαι ματαιολογίαις. Ὅπερ ἐν φόβῳ Θεοῦ καὶ ἀγαθῇ συνειδήσει ἐκτιθέμεθα, εἰ καὶ στῆσαι τὴν φορὰν κρεῖττον ἢ καθ' ἡμᾶς εἶναι ὁμολογοῦμεν.

Οὕτω μὲν ἐγγράφως τοῖς ἐρωτήσασιν ἡμᾶς ἀποκρινάμενοι ἐπεράναμεν, καὶ τὰς ἀποκρίσεις τῇ ἡμετέρᾳ ὁμολογίᾳ συνήψαμεν. Δῴη δὲ ὁ Κύριος τοῖς πᾶσιν ἐν πᾶσιν ὀρθῶς φρονεῖν καὶ συνείδησιν εἰλικρινῆ.

Ἐδόθη ἐν Κωνσταντινουπόλει, μηνὶ Ἰανουαρίῳ ,αχλα'

Κύριλλος Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως

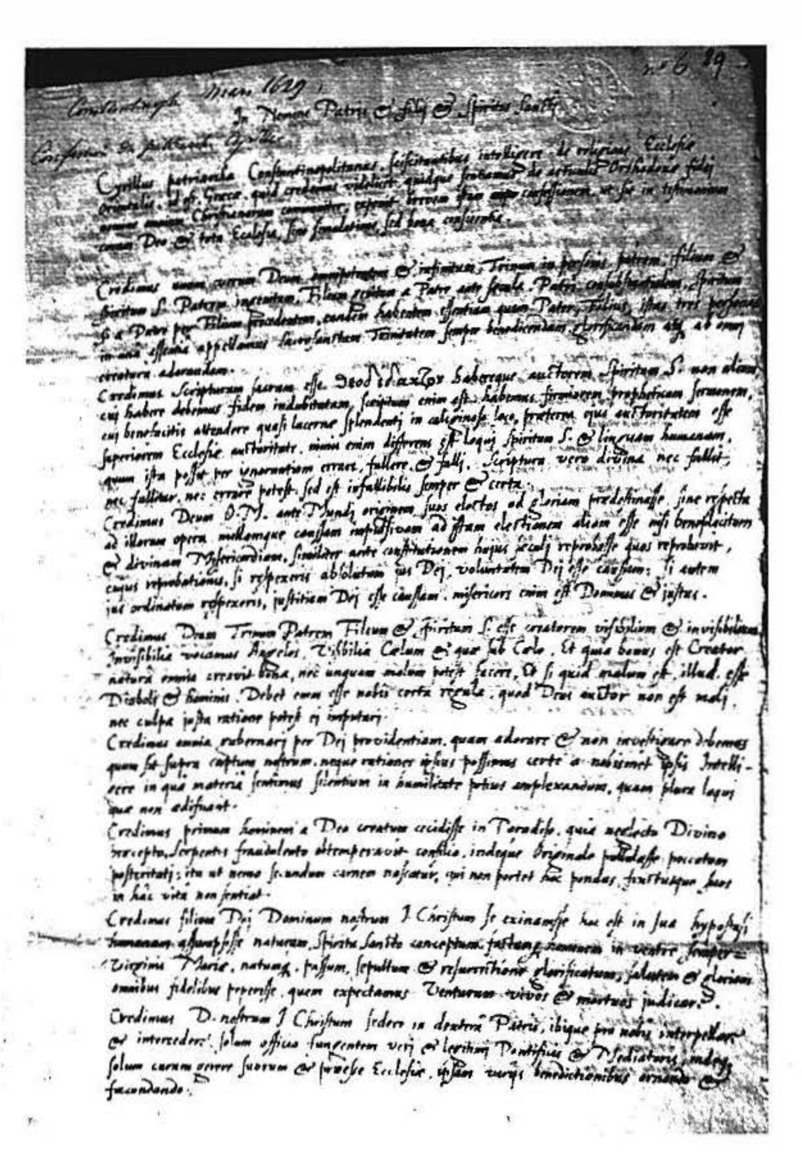
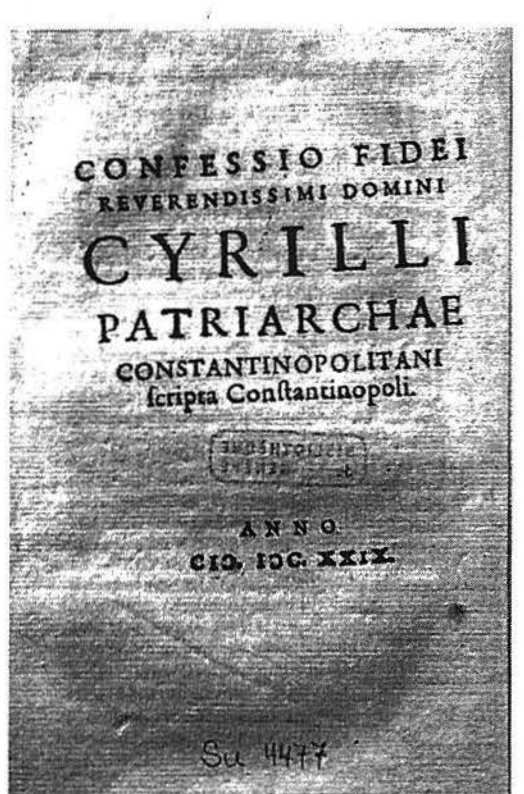


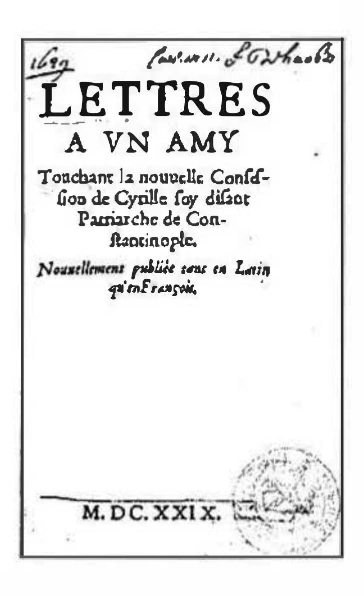
Fig. 1 – Constantinople – mars 1629. Bibliothèque de Genève, ms. gr. 37-38, f. 89ʳ (copie du début du texte latin de la Confession *de Loukaris).*



CONFESSIO FIDEI
REVERENDISSIMI DOMINI
CYRILLI
PATRIARCHAE
CONSTANTINOPOLITANI
ſcripta Conſtantinopoli.

ANNO
CIↃ. IↃC. XXIX.

Fig. 2 – Confessio Fidei, *s. l. 1629.*



LETTRES
A VN AMY
Touchant la nouuelle Confeſ-
ſion de Cyrille ſoy diſant
Patriarche de Con-
ſtantinople.
Nouuellement publiée tant en Latin qu'en François.

M. DC. XXIX.

Fig. 3 – [Daniel Tilenus], Lettres à un amy, *s. l. 1629.*

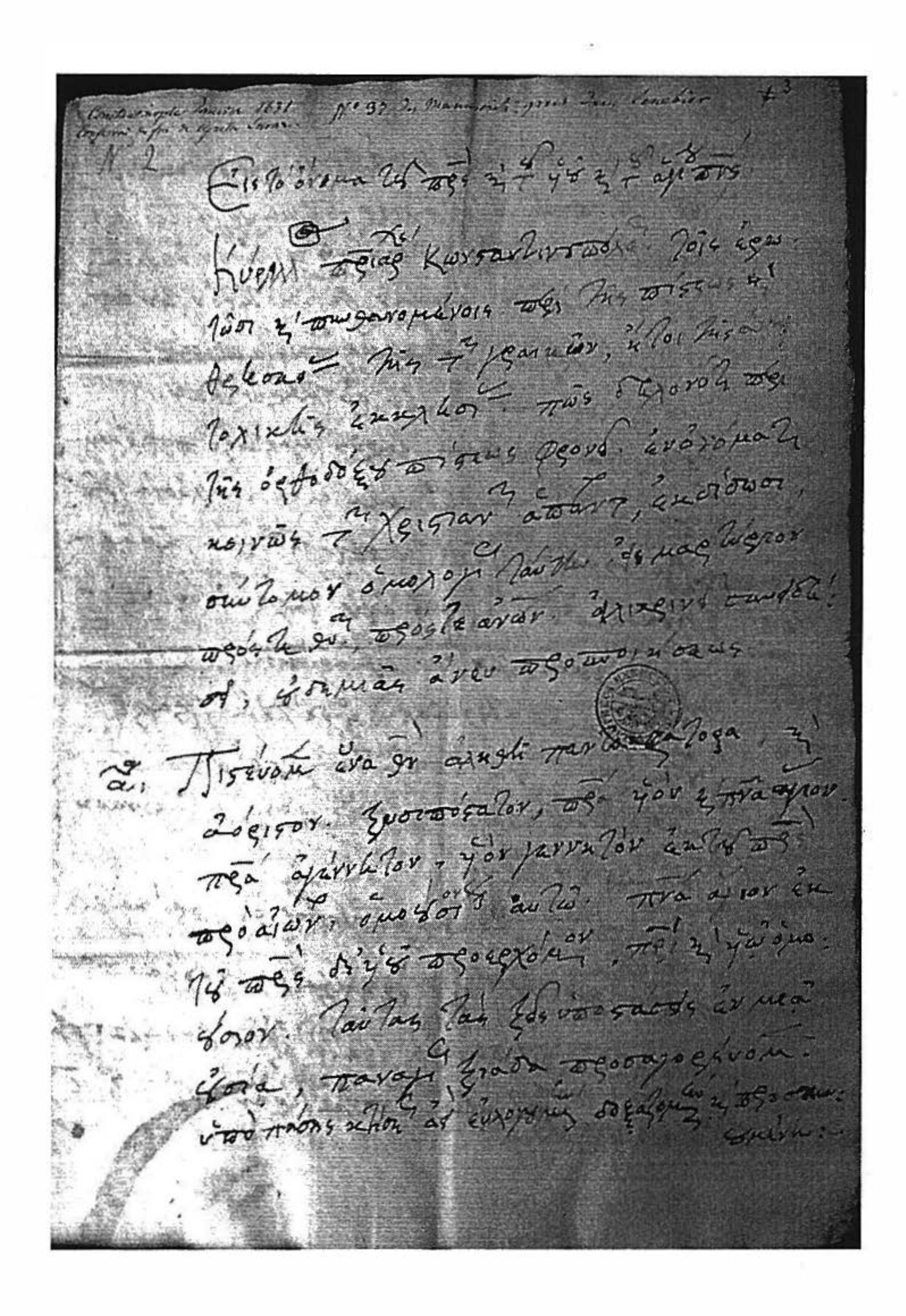
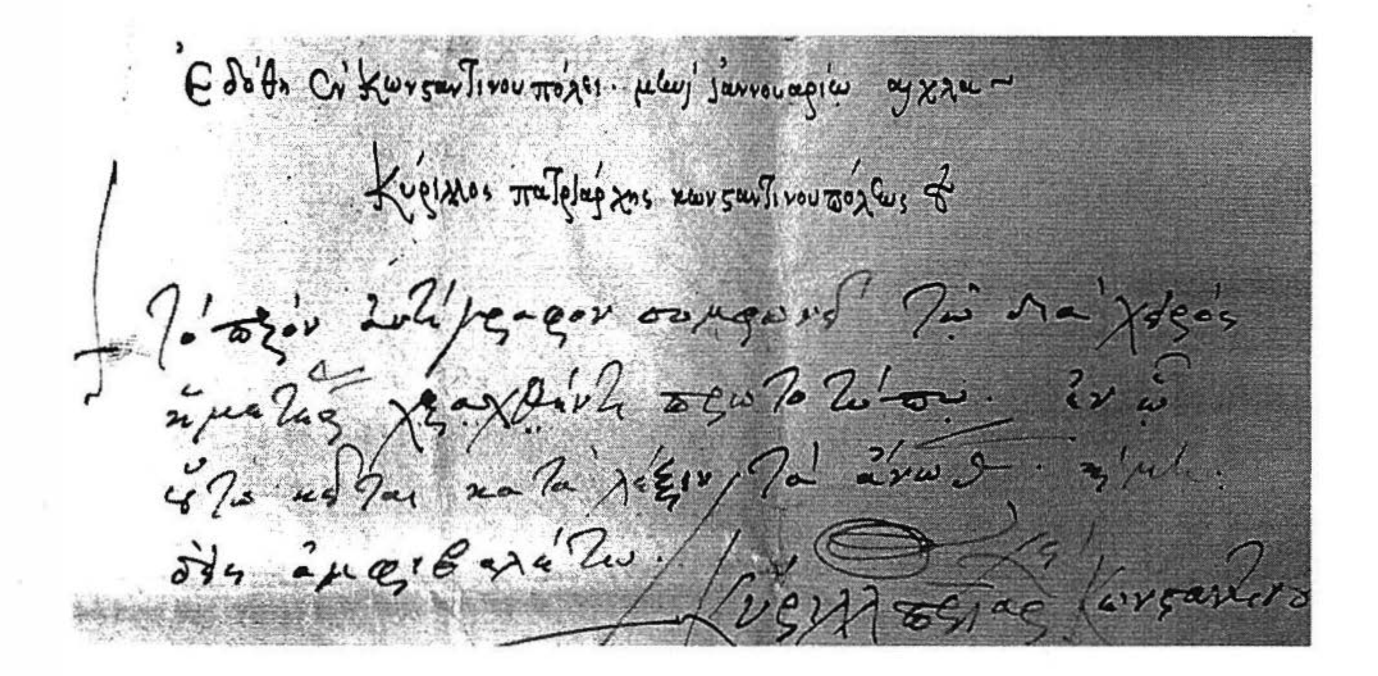


Fig. 4 – Constantinople – janvier 1631. Bibliothèque de Genève, ms. gr. 37-38, f. 3r (autographe du début du texte grec de la Confession *de Loukaris).*

Fig. 5 – Constantinople – janvier 1631. Bibliothèque de Genève, ms. gr. 37-38, f. 15ʳ (copie du début du texte grec de la Confession *de Loukaris).*

Fig. 6 – Constantinople – janvier 1631. Bibliothèque de Genève, ms. gr. 37-38, f. 18ʳ (copie du début des questions et réponses de Loukaris après le texte grec de sa Confession*).*



Ἐδόθη ἐν Κωνσταντινουπόλει· μηνὶ ἰαννουαρίῳ αχλα

Κύριλλος πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως

Fig. 7 – Constantinople – janvier 1631. Bibliothèque de Genève, ms. gr. 37-38, f. 19ʳ (signature autographe de Loukaris).

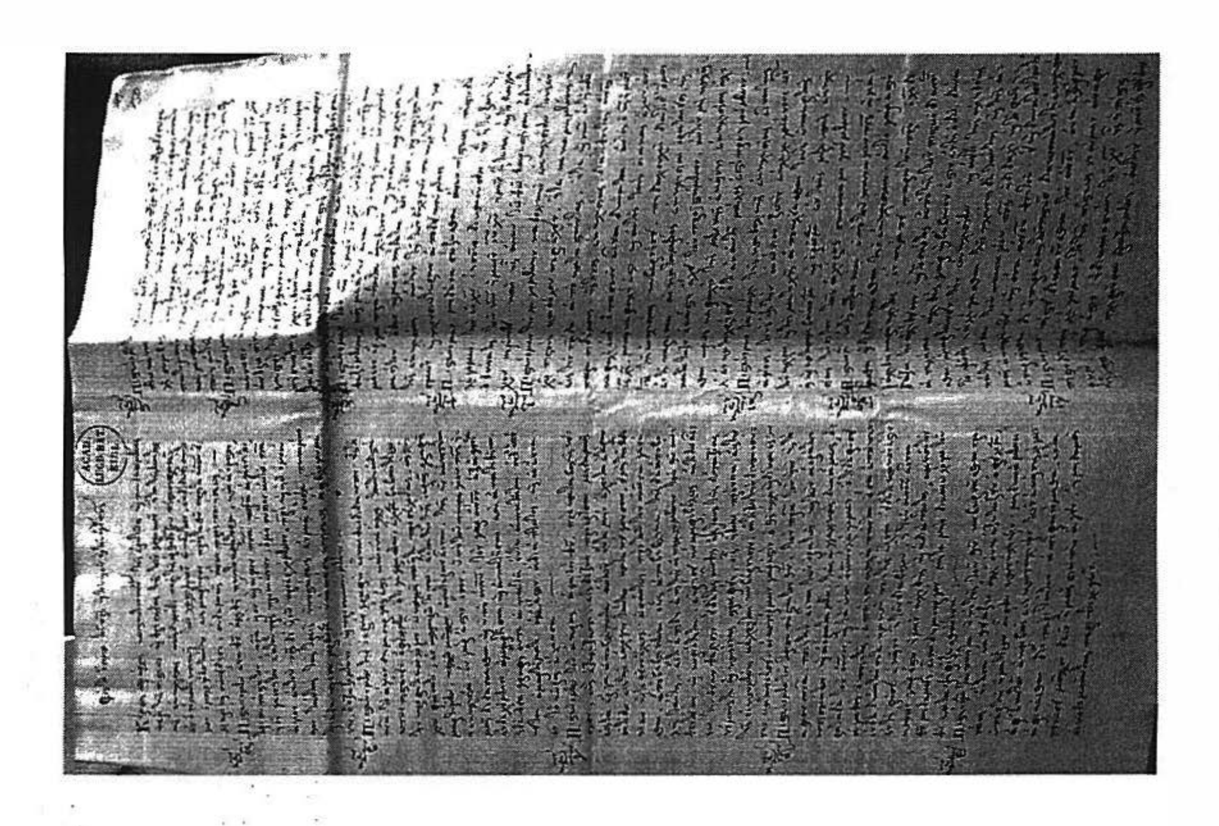


Fig. 9 – Constantinople – janvier 1631.
Bibliothèque universitaire de Leyde, ms. BPL 26B, f. 50r
*(copie du début du texte grec de **la** Confession de Loukaris).*

Fig. 8 – Constantinople – janvier 1631. Bibliothèque de Genève,
ms. gr. 37-38, f. 23r (copie du début du texte grec
de la Confession *de Loukaris, version avec références bibliques et titre :*

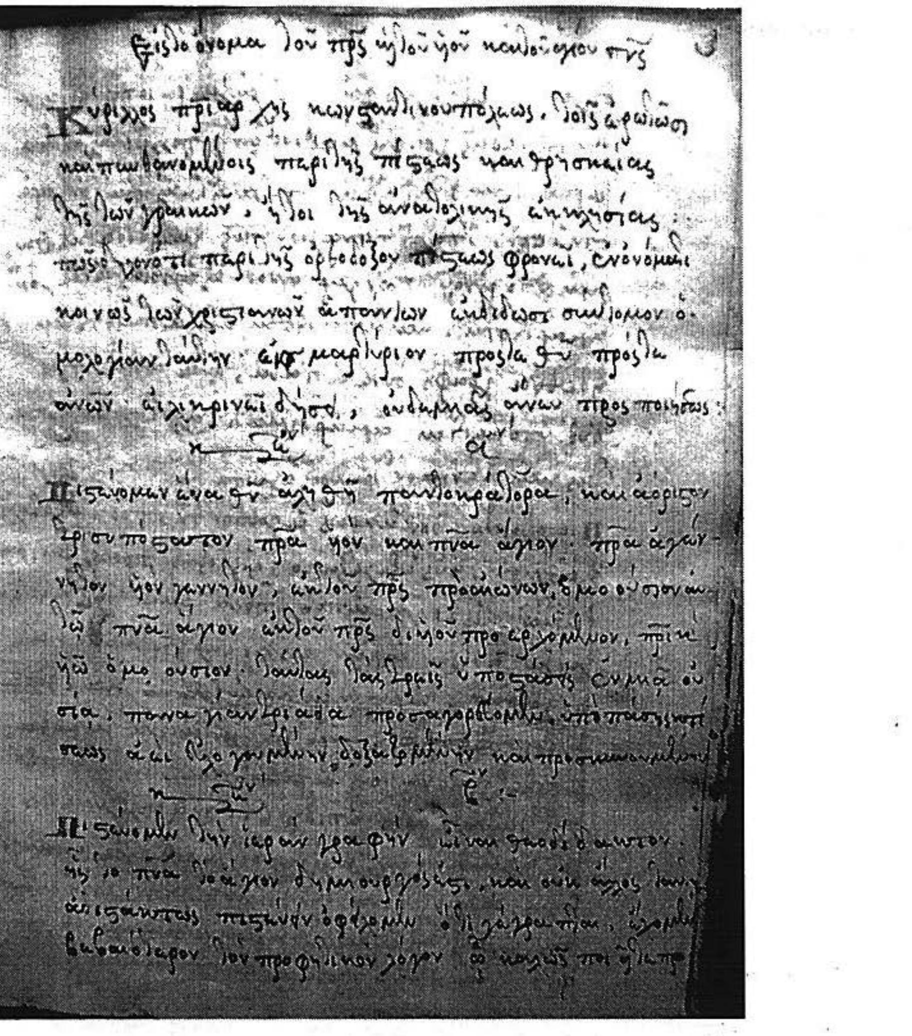


Fig. 10 – Constantinople – printemps 1631. Oxford, Bodleian Library, ms. gr. 12, f. 3r (copie du début du texte grec de la Confession *de Loukaris, version de janvier 1631 avec signature autographe).*

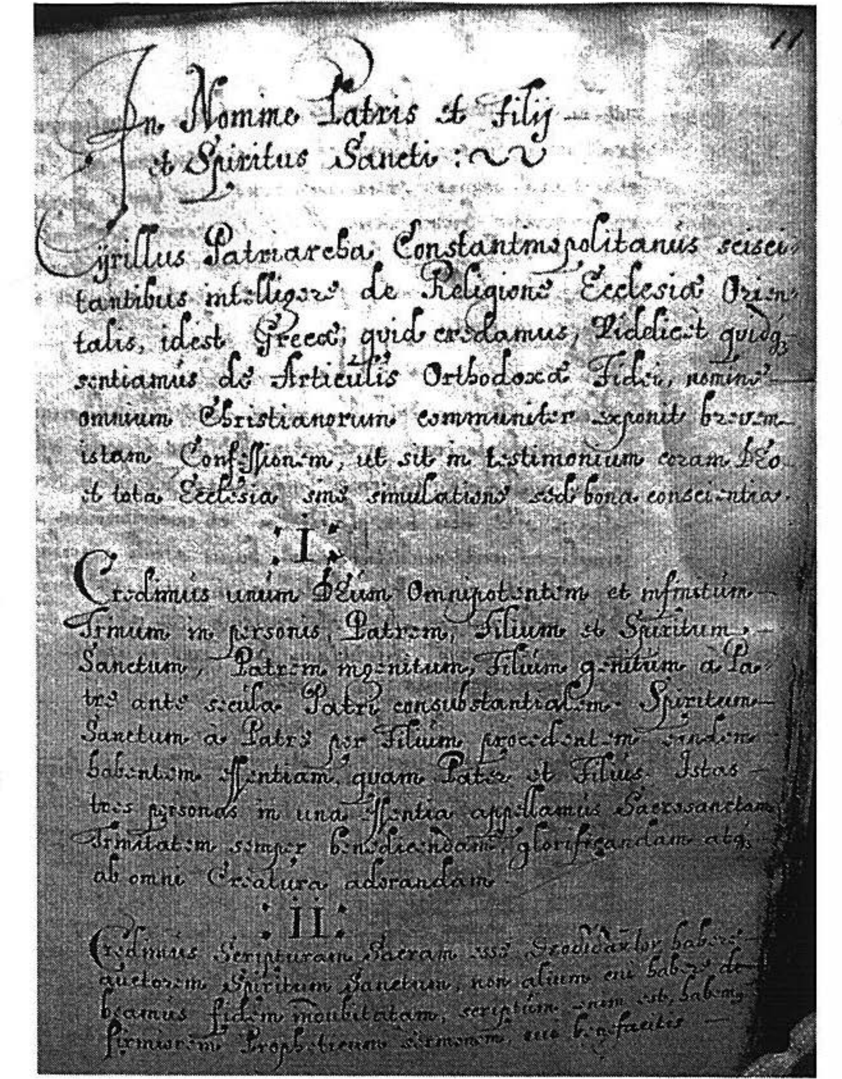


Fig. 11 – Constantinople – printemps 1631. Oxford, Bodleian Library, ms. gr. 12, f. 11r (copie du début du texte latin de la Confession *de Loukaris, version de mars 1629 avec signature autographe).*

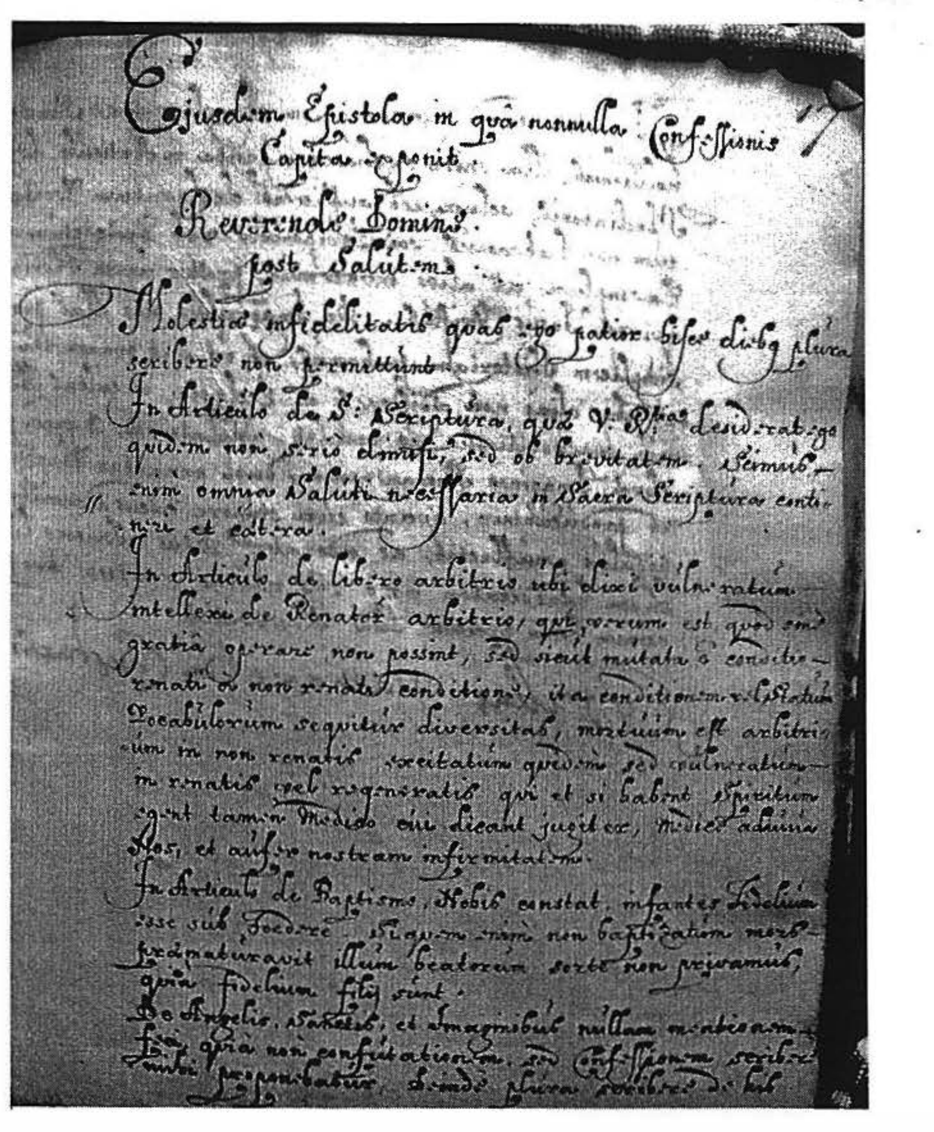


Fig. 12 – Constantinople – printemps 1631. Oxford, Bodleian Library, ms. gr. 12, f. 17r (lettre de Loukaris à Antoine Léger, sans lieu ni date; copie avec signature autographe).

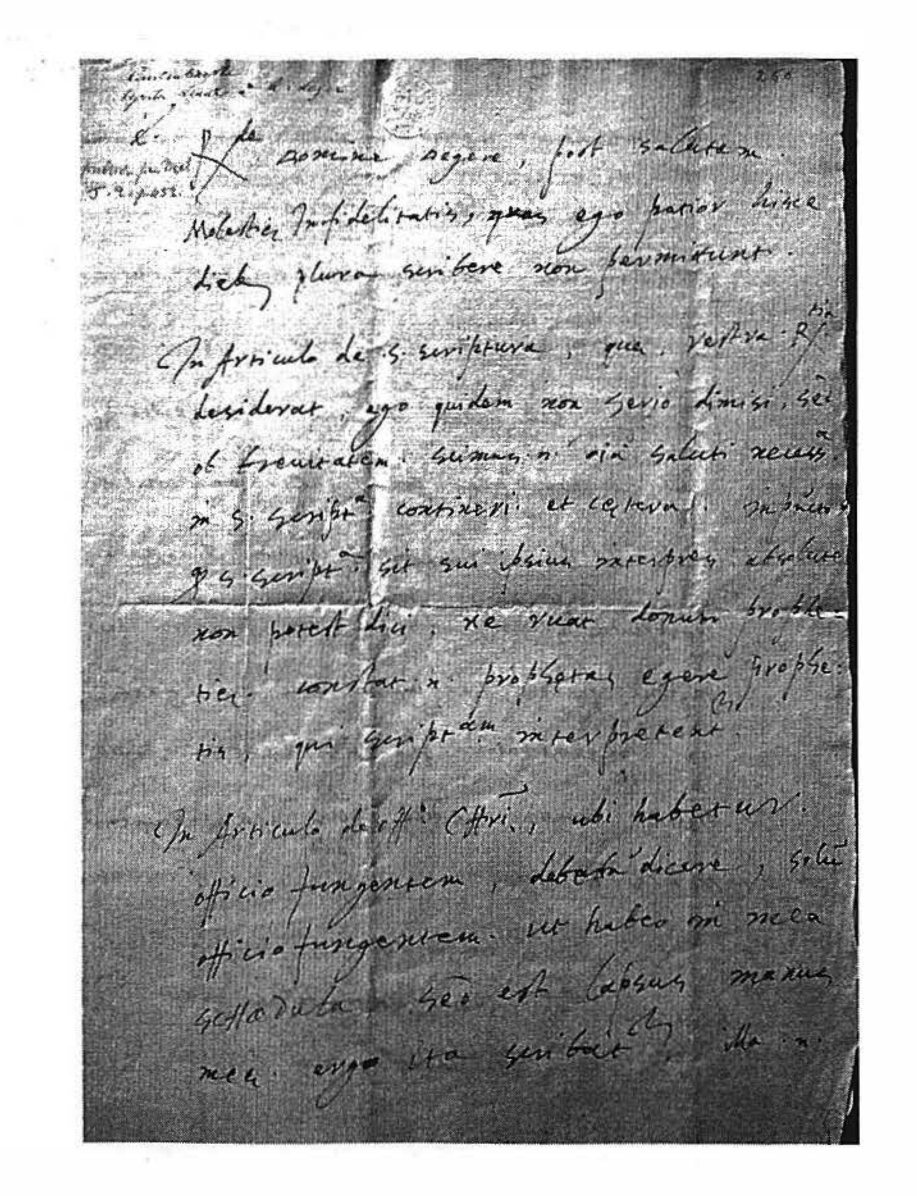
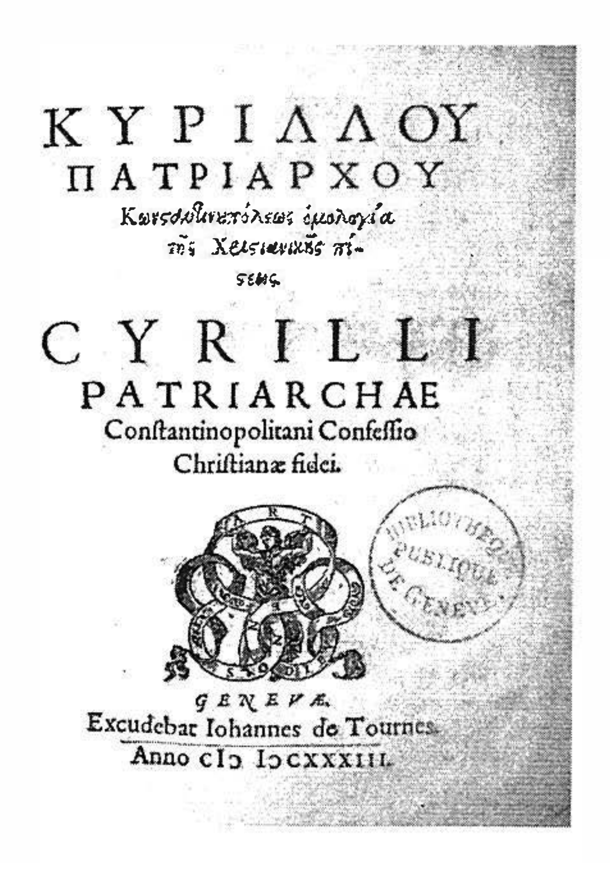
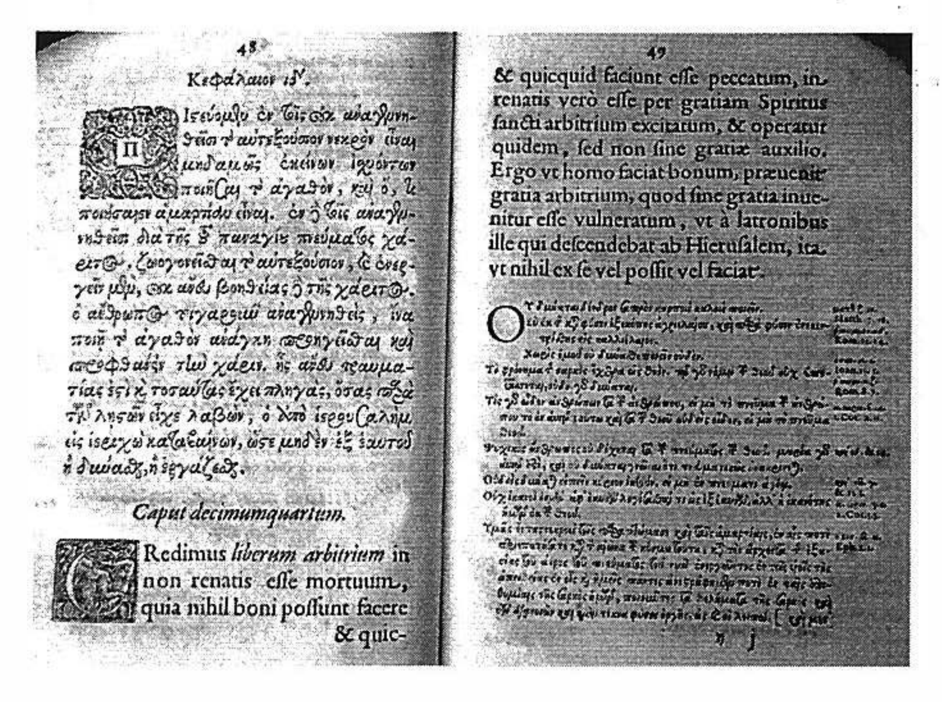


Fig. 13 – Constantinople. Bibliothèque de Genève, ms. grec 37-38, f. 250r (lettre de Loukaris à Antoine Léger, sans lieu ni date; autographe).


ΚΥΡΙΛΛΟΥ
ΠΑΤΡΙΑΡΧΟΥ
Κωνσταντινουπόλεως ὁμολογία τῆς Χριστιανικῆς πίστεως.

CYRILLI
PATRIARCHAE
Constantinopolitani Confessio
Christianæ fidei.

GENEVÆ.
Excudebat Iohannes de Tournes.
Anno CIↃ IↃCXXXIII.


48

Κεφάλαιον ιδ΄.

Πιστεύομεν ἐν τοῖς οὐκ ἀναγεννηθεῖσι τὸ αὐτεξούσιον νεκρὸν εἶναι μηδαμῶς ἐκείνων ἰσχυόντων ποιῆσαι τὸ ἀγαθόν, καὶ ὅ, τι ποιήσωσιν ἁμαρτίαν εἶναι. ἐν δὲ τοῖς ἀναγεννηθεῖσι διὰ τῆς τοῦ παναγίου πνεύματος χάριτος, ζωογονεῖσθαι τὸ αὐτεξούσιον, καὶ ἐνεργεῖν μέν, οὐκ ἄνευ βοηθείας δὲ τῆς χάριτος. ὁ ἄνθρωπος τοιγαροῦν ἀναγεννηθείς, ἵνα ποιῇ τὸ ἀγαθὸν ἀνάγκη προηγεῖσθαι καὶ προφθάσαι τὴν χάριν. ἧς ἄνευ τραυματίας ἐστὶ καὶ τοσαύτας ἔχει πληγάς, ὅσας παρὰ τῶν λῃστῶν εἶχε λαβών, ὁ ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Ἱεριχὼ καταβαίνων, ὥστε μηδὲν ἐξ ἑαυτοῦ ἢ δύνασθαι, ἢ ἐργάζεσθαι.

Caput decimumquartum.

Credimus *liberum arbitrium* in non renatis esse mortuum, quia nihil boni possunt facere & quic-

49

& quicquid faciunt esse peccatum, in renatis verò esse per gratiam Spiritus sancti arbitrium excitatum, & operatur quidem, sed non sine gratiæ auxilio. Ergo vt homo faciat bonum, præuenit gratia arbitrium, quod sine gratia inuenitur esse vulneratum, vt à latronibus ille qui descendebat ab Hierusalem, ita vt nihil ex se vel possit vel faciat.

Fig. 14 – Ὁμολογία τῆς Χριστιανικῆς πίστεως/Confessio Christianæ fidei, *Genève, Jean de Tournes 1633.*

Fig. 15 – Constantinople – 15/25 avril 1632. Bibliothèque de Genève, ms. grec 38 bis, f. 1r (lettre de Loukaris à Jean Diodati; autographe).

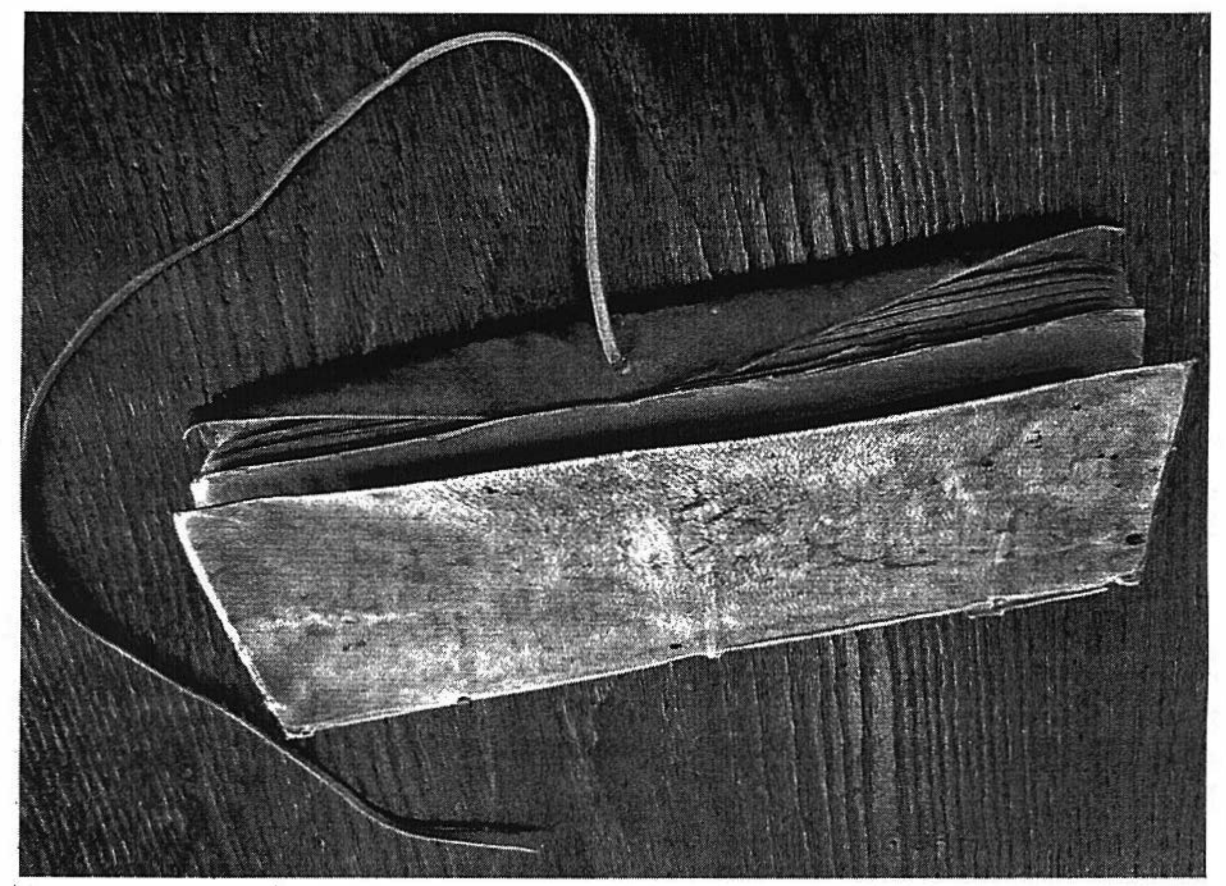


Fig. 16 – Registre d'entrée (dons et achats) et de prêt, XVIIe siècle. Genève, Arch. BPU Dd1.

Fig. 17 – Ὀρθόδοξος ὁμολογία *attribuée à Loukaris. Bibliothèque nationale d'Athènes, Fonds du* Métochion *du Saint-Sépulcre, ms. 411, f. 1*[r]*.*

Fig. 18 – Cyrille Loukaris, Sermons dédiés à la Mère de Dieu. *Bibliothèque nationale d'Athènes*, *Fonds du* Métochion *du Saint-Sépulcre, ms. 427, f. 1r.*



Fig. 19 – Constantinople – printemps 1631. Portrait de Cyrille Loukaris en tête d'un manuscrit contenant les confessions de foi de 1629 et 1631. Oxford, Bodleian Library, ms. gr. 12, f. 2v.

MOSCOU FACE À LA TENTATION PROTESTANTE DU PATRIARCHE ŒCUMÉNIQUE CYRILLE LOUKARIS*

Vera TCHENTSOVA

En 1629, le patriarche de Constantinople Cyrille Loukaris (1572-1638) publiait en français et en latin une *Confession de foi*, laquelle ne devait connaître une traduction en langue grecque que plus tard, en janvier 1631, la parution elle-même en étant encore repoussée jusqu'en 1633[1]. L'impact qu'eut cette *Confession* s'explique par la teneur tout à fait extraordinaire de ce texte qui, dans son exposition des principes constitutifs de la foi orthodoxe, s'ingéniait à en mettre en exergue les points de convergence avec la doctrine protestante. Cet opuscule eut un retentissement considérable au sein de l'Église orientale et au-delà, comme en témoignent les multiples traductions immédiatement exécutées, les éditions qui parurent dans divers pays européens et les controverses acharnées qu'il suscita. La « confession protestante » du patriarche orthodoxe provoqua une véritable onde de choc en Europe. Vigoureusement condamné au cours de plusieurs conciles de l'Église orientale,

* Je voudrais adresser mes vifs remerciements à Vivien Prigent pour le travail de relecture qu'il a bien voulu effectuer. Je suis reconnaissante à Ovidiu Olar et à Gábor Kármán pour leurs précieuses suggestions.

1. É. LEGRAND, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*, 1, Paris 1894, p. 267-270; Χ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ [C. PAPADOPOULOS], Α', Ὁ Κύριλλος Λούκαρις ὡς πατριάρχης Ἀλεξανδρείας. Β', Ὁ Κύριλλος Λούκαρις ὡς πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, *Θεολογία* 17, 1939, p. 53-83, 97-143, 193-248, 289-321, ici p. 217-228; S. RUNCIMAN, *The Great Church in captivity : a study of the patriarchate of Constantinople from the eve of the Turkish conquest to the Greek war of independence*, Cambridge 1968, p. 273-288; K. ROZEMOND, De eerste uitgave van de belijdenis van Cyrillus Lucaris, *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 51/2, 1971, p. 199-208; G. PODSKALSKY, *Η Ελληνική θεολογία επί Τουρκοκρατίας, 1453-1821 : η Ορθοδοξία στη σφαίρα επιρροής των δυτικών δογμάτων μετά τη Μεταρρύθμιση*, Αθήνα [Athènes] 2005, p. 220-240; Ἰ. Ν. ΚΑΡΜΙΡΗΣ [I. N. KARMIRÈS], *Ὀρθοδοξία καὶ προτεσταντισμός. 1*, Αθήνα [Athènes] 1937, p. 207-231 ; ID., Περὶ τὸ πρόβλημα τῆς λεγομένης « Λουκαρείου » Ὁμολογίας, *Θεολογία* 56/4, 1985, p. 657-693; G. HERING, *Οἰκουμενικὸ πατριαρχεῖο καὶ εὐρωπαϊκὴ πολιτική, 1620-1638*, Αθήνα [Athènes] 1992, p. 225-246; K.-P. TODT, Kyrillos Loukaris, dans *La théologie byzantine et sa tradition. 2, XIIIe-XIXe s.*, sous la dir. de C. G. CONTICELLO et V. CONTICELLO, Turnhout 2002, p. 617-658, ici p. 627-628 ; O. OLAR, Paroles de pierre : Kyrillos Loukaris et les débats religieux du XVII[e] siècle, *Archaeus* 14, 2010, p. 165-196; V. TSAKIRIS, The « Ecclesiarum Belgicarum confessio » and the attempted « Calvinisation » of the Orthodox Church under Patriarch Cyril Loukaris, *Journal of ecclesiastical history* 63/3, 2012, p. 475-487. Pourtant, dès 1631, la variante grecque commence à se répandre : G. HOFMANN, *Griechische Patriarchen und römische Päpste : Untersuchungen und Texte. 2, 1, Patriarch Kyrillos Lukaris und die Römische Kirche* (Orientalia Christiana 15/1, n° 52), Roma 1929, p. 1-114, ici p. 90-92. Voir le chapitre de O. OLAR, Les confessions de foi de Cyrille Loukaris († 1638), dans ce volume, p. 271-310.

L'Union à l'épreuve du formulaire, éd. M.-H. BLANCHET et F. GABRIEL
(Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 51), Paris 2016

dont le dernier fut réuni en 1691 par le patriarche de Jérusalem Dosithée, ce texte vit d'ailleurs la paternité même de ses dix-huit chapitres, augmentés de quatre « questions et réponses », remise en question.

Les positions anticatholiques et « procalvinistes » de Loukaris n'étaient pourtant plus un mystère depuis le début des années 1620, le patriarche ayant commencé à prêcher ouvertement des opinions que ses opposants qualifièrent de *doctrina haeretica* ou *haeresis calviniana*[2]. Des rumeurs affirmaient que Loukaris niait la vénération des saintes images, des reliques de saints, voire même la présence réelle du Christ dans l'eucharistie[3]. On ne peut manquer d'être étonné par l'intervalle de plusieurs années qui sépare les premières déclarations publiques du patriarche de la publication de sa confession de foi, qui plus est en latin, ainsi que par le délai ultérieur de deux ans qui sépare cette parution de sa traduction en grec, dont certaines copies furent rédigées ou signées par Cyrille Loukaris lui-même[4]. La présente étude s'attachera à élucider les circonstances de cette évolution doctrinale et les causes de ces hésitations. On s'intéressera parallèlement à certains aspects méconnus des relations qu'entretint le « patriarche protestant » de l'Église grecque avec ses confrères orthodoxes. Pour ce faire, on aura recours avant tout au matériel archivistique conservé aux Archives nationales des actes anciens de Russie (à Moscou), lequel permet de mettre en lumière certaines évolutions cruciales que connurent les années 1620 et le début des années 1630 et qui imprimèrent leur marque sur les circonstances de la publication de la *Confession de foi* de Cyrille Loukaris.

I. La situation en Pologne-Lituanie et les choix politico-ecclésiastiques de Cyrille Loukaris

Le réalignement religieux du patriarche de Constantinople répondait de prime abord à une préoccupation politique immédiate : maintenir les orthodoxes ruthènes de Pologne-Lituanie sous la juridiction du patriarcat œcuménique en prévenant le danger de leur ralliement à Rome ou de la création d'un diocèse indépendant. La situation religieuse et politique en Rzeczpospolita prenait un tour particulièrement complexe dans les années vingt. À l'automne 1623, la Diète décida qu'orthodoxes et uniates devaient entamer des pourparlers en vue de la convocation d'un concile. Le projet n'aboutit pas et les

2. R. Belmont, Le patriarche Cyrille Lukaris et l'union des Églises, *Irénikon* 15/4, 1938, p. 342-362 ; 15/6, 1938, p. 535-553, ici p. 356-357, 545-549; Hofmann, *Patriarch Kyrillos Lukaris* (cité n. 1), p. 47-70.

3. Hofmann, *Patriarch Kyrillos Lukaris* (cité n. 1), p. 52.

4. Cf. la lettre de Cyrille Loukaris envoyée à Genève au pasteur Jean Diodati à propos de sa *Confession de Foy* (dans la traduction française d'Antoine Léger) : « On en a escrit icy, a Constantinople, plusieurs exemplaires, et aucuns de mes amis me prioi[e]nt de la rendre authentique par ma propre main, ce que ie n'ay deu ni voulu refuser... » : O. Olar, Kyrillos Loukaris (1570-1638) : notes de lecture. 1, Aix-en-Provence, Bibliothèque Méjanes ms. 204 (1022), pp. 49 (33)-55 (39), 20 (6)-22 (8), *Archaeus* 13, 2009, p. 199-226, ici p. 214. Les signatures autographes de Cyrille Loukaris se trouvent, par exemple, dans le texte de la confession qui se trouve à Oxford (J. Wordsworth, *The Church of England and the Eastern patriarchates*, Salisbury s.d. [1898], p. 18) à la bibliothèque Bodléienne (Oxford, bibliothèque Bodléienne, fonds Bodley, 12, f. 10a^r, 16a^v, 17^v), ainsi que dans le manuscrit qui se trouve à Genève (bibliothèque de Genève, ms. gr. 37-38, n° 2). Sur l'identité de l'écriture avec celle de Loukaris : Legrand, *Bibliographie hellénique* (cité n. 1), p. 315-321 ; N. Τωμαδακης [N. Tomadakès], Λουκάρεια Α'. Νεόφυτος Γ' Κρὴς οἰκουμενικὸς πατριάρχης (1636-1637) ὁ ἀπὸ 'Ηρακλείας (Φεβρουάριος 1622-'Ιούνιος 1636). Φίλος καὶ ὀπαδὸς Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως, *EEBS* 31, 1974, p. 153-180, ici p. 163-164.

négociations reprirent, perdurant jusqu'en 1629[5]. Les tractations de 1625-1626 portèrent en premier lieu sur une alternative possible : soit l'alignement dogmatique sur Rome selon les termes de l'Union de Florence, mais à la condition de préserver intacte la juridiction du patriarcat de Constantinople sur le diocèse de Kiev, soit l'organisation en Pologne-Lituanie d'un patriarcat indépendant uni à l'Église catholique[6].

Le risque pour Constantinople de perdre sa juridiction sur Kiev et son diocèse ne pouvait qu'alarmer Cyrille Loukaris qui, de concert avec le métropolite Job Borecki et les patriarches de Jérusalem et d'Alexandrie, préféra entamer en 1625 des négociations avec les représentants de Rome[7]. La réussite de celles-ci devait permettre au patriarche de Constantinople de sauvegarder sa juridiction sur Kiev en acceptant le dogme établi à Florence en 1439. Mais la réunion prévue en Pologne-Lituanie pour 1626 avorta après que les négociations entre orthodoxes et uniates eurent échoué sous la pression de l'élite ruthène, mécontente de ce rapprochement. Loukaris et ses alliés, après avoir initié des tractations avec le missionnaire Canacchio Rossi, ancien élève du Collège grec de Rome, abandonnèrent donc l'idée d'une réconciliation avec l'Église catholique, bien que le rapprochement ait semblé un temps acquis, et réorientèrent leurs efforts vers l'union avec les protestants. De nouvelles ouvertures politiques signalèrent cette décision : au printemps 1626, le prince calviniste de Transylvanie Gabriel Bethlen (1613-1629) renonça à son projet d'alliance antiottomane avec l'empereur du Saint-Empire Ferdinand II (1619-1637) et se rangea aux côtés du roi de Suède Gustave Adolphe (1611-1632) dans l'espoir d'occuper le trône de Rzeczpospolita.

Le péril représenté par la diffusion au sein du monde orthodoxe des idées professées par le patriarche œcuménique fut ressenti de façon particulièrement vive dans les terres polono-lituaniennes. En effet, ce rapprochement avec les calvinistes ne pouvait qu'hypothéquer les espoirs de réaliser l'union des orthodoxes et des catholiques, malgré les proclamations en ce sens du concile de Brest (1596). Déjà malmenés par la reconstitution en 1620 d'une

5. С. Т. Голубев [S. T. Goloubev], *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (Опыт исторического исследования)*, 1, Киев [Kiev] 1883, p. 87-92, 158-230; Макарий (Булгаков), митрополит [Makarij (Boulgakov)], *История Русской церкви*, 6, Москва [Moscou] 1996, p. 437-457, 672-678; M. Hrushevsky, *History of Ukraine-Rus'. 8, The Cossack age, 1626-1650*, Edmonton 2002, p. 57-76; F. E. Sysyn, Adam Kysil and the synods of 1629 : an attempt at orthodox-uniate accommodation in the reign of Sigismund III, *Harvard Ukrainian studies* 3-4/2, 1979-1980, p. 826-842, ici p. 832-841 ; Id., *Between Poland and the Ukraine : the dilemma of Adam Kysil, 1600-1653*, Cambridge Mass. 1985, p. 54-63; A. Jobert, *De Luther à Mohila : la Pologne dans la chrétienté, 1517-1648*, Paris 1974, p. 375-400; S. Plokhy, *The Cossacks and religion in early modern Ukraine*, Oxford 2001, p. 94-95 ; L. Tatarenko, Entre Union universelle et négociation locale : les projets unionistes dans la métropole de Kiev (fin du xvi[e]-milieu du xvii[e] siècle), dans *Réduire le schisme? : ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident (xiii[e]-xviii[e] siècle)*, éd. par M.-H. Blanchet & F. Gabriel, Paris 2013, p. 101-113, ici p. 108-109. Cf. А.А. Булычев [A. A. Boulychev], *История одной политической кампании XVII века : Законодательные акты второй половины 1620-х годов о запрете свободного распространения « литовских » печатных и рукописных книг в России*, Москва [Moscou] 2004, p. 60-61.

6. Makarij, *История Русской церкви* (cité n. 5), p. 437-438; J. Krajcar, The Ruthenian patriarchate : some remarks on the project for its esrablishment in the 17[th] century, *OCP* 30, 1964, p. 65-84, ici p. 77, 82-83 ; Sysyn, *Between Poland and the Ukraine* (cité n. 5), p. 57; Plokhy, *The Cossacks and religion* (cité n. 5), p. 124-125.

7. G. Hofmann, *Griechische Patriarchen und römische Päpste : Untersuchungen und Texte. 3, 1, Theophanes III. Patriarch von Jerusalem und Papst Urban VIII* (Orientalia Christiana 30/1, n° 84), Roma 1933, p. 5-58, ici p. 22-38; Hering, *Οἰκουμενικὸ πατριαρχεῖο* (cité n. 1), p. 131-137; O. Olar, « Cosa che mai venne in tutta Grecia » : la typographie de Nikodimos Metaxas à Constantinople au temps du parriarche Kyrillos Loukaris († 1638) selon les témoignages de Geremia Barbarigo er Canachio Rossi, *Archaeus*, 2014, sous presse.

hiérarchie orthodoxe par le patriarche Théophane de Jérusalem (1608-1644), les acquis de Brest se voyaient profondément remis en cause par ces velléités d'harmoniser les doctrines protestante et orthodoxe. L'aile du clergé orthodoxe favorable aux thèses protestantes et aux innovations du patriarche Loukaris recrutait parmi ceux qui voyaient dans les pays protestants (telles la Suède et la Transylvanie) les alliés incontournables d'une coalition turco-russe destinée à briser la puissance de l'État polono-lituanien et des Habsbourgs. Associer l'appui des sujets protestants du roi de Pologne Sigismond III (1587-1632) à celui, mieux acquis, des populations orthodoxes de la Rzeczpospolita offrait donc la possibilité d'affaiblir l'autorité du roi en ses États au bénéfice non seulement du sultan, du tsar russe, des souverains protestants, mais aussi du patriarche œcuménique[8]. Placer sur le trône polonais un prince calviniste devait permettre à Loukaris d'atteindre ses objectifs, dont le premier était la sauvegarde du contrôle sur le diocèse de Kiev et les Ruthènes.

À partir du mois de mars 1629 (date indiquée dans l'édition originale de la *Confession*, bien qu'elle soit parue probablement en juin[9]), le patriarche Cyrille et son entourage entreprirent quelques démarches importantes. Ayant franchi le pas en se ralliant ouvertement à certains dogmes protestants, le patriarche et ses partisans entamèrent une autre tâche, tentant de prouver que l'Église grecque s'était engagée sur la voie d'une réforme spirituelle à la manière des réformés. Dès le printemps 1629, Maxime Rodios de Gallipoli, l'un des partisans du patriarche Loukaris, collabora avec le pasteur Antoine Léger, savant chapelain de l'ambassadeur hollandais à Constantinople, pour livrer à fin d'édition une traduction du Nouveau Testament en langue grecque populaire. Terminée au début de l'année 1632, cette œuvre fut finalement publiée en 1638, l'année même du martyre du patriarche Cyrille[10]. Cette démarche visant à rapprocher les fidèles hellénophones du texte des Saintes Écritures était clairement d'inspiration protestante. Mais au-delà des démarches de ce type, la lutte diplomatique restait bien l'instrument essentiel par lequel Loukaris comptait maintenir ses prérogatives sur Kiev.

II. Cyrille Loukaris et l'ambassade de Gabriel Bethlen à Moscou

On ne peut manquer de constater que la publication en mars 1629 de la *Confession* de Loukaris correspond parfaitement à la mise en chantier d'une grande alliance entre l'Empire ottoman, la Suède, la Transylvanie et la Russie. Cette alliance visant à mettre sur le trône de la Rzeczpospolita le prince de Transylvanie Gabriel Bethlen perdit presque immédiatement sa raison d'être le 15 novembre 1629 avec la mort inopinée de ce souverain. Néanmoins, au printemps 1629, quand l'espoir d'un futur succès de Bethlen était encore vif, les ambassadeurs du prince, les Français Charles Talleyrand, marquis d'Excideuil (d'Assideuil), et Jacques Roussel, un lettré, avaient obtenu l'assentiment du sultan à ce projet qui postulait le rassemblement des protestants et des orthodoxes derrière le prince en un front uni[11]. Forts de ce succès survenu après de longs pourparlers, les

8. Hering, *Οἰκουμενικὸ πατριαρχεῖο* (cité n. 1), p. 247-293.

9. K. Rozemond, De eerste uitgave (cité n. 1), p. 199-208.

10. A. De Lange, Antoine Léger (1596-1661), un « internazionalista » calvinista del Seicento, *Bollettino della società di studi valdesi* 114, n° 181, 1997, p. 203-232, ici p. 213-216; K. Papoulidis, *Problèmes de traduction et d'interprétation du Nouveau Testament en grec moderne : le cas de Maxime de Gallipoli (1638)*, Thessalonique 2004, p. 43, 63-77.

11. L. Óváry, *Oklevéltár Bethlen Gábor diplomácziai összeköttetései történetéhez*, Budapest 1886, p. 748-758. Sur Roussel et Talleyrand voir J. J. Mikkola, Un zélateur du calvinisme auprès du tsar Mikhajl Fedorovič, dans *Mélanges en l'honneur de Jules Legras* (Travaux publiés par l'Institut d'études slaves 19), Paris 1939,

deux huguenots prirent en juillet 1629 le chemin de la Russie en compagnie d'un envoyé ottoman, l'aristocrate grec Thomas Cantacuzène[12].

En la personne de Jacques Roussel, l'ambassade du prince disposait d'un bon théologien, doublé d'un habile orateur : l'homme avait fait ses études à l'Académie protestante de Sedan où il avait également enseigné quelque temps le grec. Roussel était ainsi l'un de ces théologiens ou savants protestants qui ne pouvaient pas ne pas susciter la sympathie de Loukaris dont on connaît l'ample correspondance avec les lettrés européens. Si l'on en croit l'information provenant d'une lettre du pasteur Antoine Léger, Roussel insista auprès du patriarche, à la veille de son départ de Constantinople, pour qu'il traduise sa *Confession de foi* en grec. De son côté, Léger souhaitait que fussent copiés et signés par Cyrille et d'autres ecclésiastiques plusieurs exemplaires, « afin que nous peussions en envoyer en France et en Hollande, ce qui serait de grand effect pour confirmer plusieurs frères, que par diverses persécutions on tasche de divertir de la vérité de l'Évangile »[13]. C'est à Sedan même que la toute première édition de la *Confession* aurait vu le jour selon l'hypothèse de K. Rozemond[14].

Il est sûr que Roussel, fort bien introduit parmi les nobles polonais de religion protestante qui avaient fait leurs études à Sedan (notamment les représentants de l'influente famille Radziviłł)[15], dut apparaître à Cyrille Loukaris comme la personne idéale pour participer à une mission diplomatique en Russie et en Pologne-Lituanie. Ce d'autant plus qu'il était calviniste et partageait donc la foi de Gabriel Bethlen et de plusieurs membres de la famille Radziviłł[16]. Tout en assurant ainsi le volet théologique du rapprochement

p. 215-219; Б. Ф. Поршнев [B. F. Porshnev], *Франция, Английская революция и европейская политика в середине XVII в.*, Москва [Moscou] 1970, p. 339-354; Id., *Тридцатилетняя война и вступление в нее Швеции и Московского государства*, Москва [Moscou] 1976, p. 246-263; Id., *Muscovy and Sweden in the Thirty years' war, 1630-1635*, Cambridge 1995, p. 18-22; R. Zuber, Autour de 1630 : Jacques Roussel diplomate, écrivain, *Supplément au Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français* 245, 1974, p. 178-204; Hering, *Οἰκουμενικὸ πατριαρχεῖο* (cité n. 1), p. 255-266; Б. Н. Флоря [B. N. Florja], Жак Руссель, король Густав Адольф и патриарх Филарет, dans *Россия и Швеция в средневековье и новое время : архивное и музейное наследие*, Москва [Moscou] 2002, p. 11-27; P. Dukes, The Thirty years' war, the Smolensk war and the modernization of international relations in Europe, *Modernizing Muscovy : reform and social change in seventeenth-century Russia*, ed. by J. Kotilaine and M. Poe, London 2004, p. 194-213, ici p. 202-204; G. Kármán, Gábor Bethlen's diplomats at the Protestant courts of Europe, *Hungarian historical review* 2/4, 2013, p. 790-823, ici p. 806-809.

12. Б. Н. Флоря [B. N. Florja], К истории установления политических связей между русским правительством и высшим греческим духовенством (на примере Константинопольской патриархии), dans *Связи России с народами Балканского полуострова. Первая половина XVII в.*, Москва [Moscou] 1990, p. 8-42, ici p. 16-21; Id., Фома Кантакузин и его роль в развитии русско-османских отношений в 20-30х гг. XVII в., *Россия и Христианский Восток* 2-3, 2004, p. 248-287, ici p. 258-259. Les succès militaires remportés par les Hollandais dans la guerre de Trente Ans en août-septembre 1629 ne firent que conforter le patriarche Cyrille Loukaris dans ses ambitions d'un rapprochement avec les protestants : Hering, *Οἰκουμενικὸ πατριαρχεῖο* (cité n. 1), p. 228-229, 243-244; Tsakiris, The "Ecclesiarum Belgicarum confessio" (cité n. 1), p. 476.

13. R. Belmont, Le patriarche Cyrille Lukaris et l'union des Églises (cité n. 2), p. 550; Hering, *Οἰκουμενικὸ πατριαρχεῖο* (cité n. 1), p. 227-228.

14. Rozemond, De eerste uitgave (cité n. 1), p. 199-208; Podskalsky, *Η Ελληνική Θεολογία* (cité n. 1), p. 227.

15. G. Tallemant des Réaux, *Les Historiettes : mémoires pour servir à l'histoire du XVIIe siècle*, 6, Paris 1840², p. 88. Cf. Zuber, Autour de 1630 (cité n. 11), p. 178-183.

16. Mikkola, Un zélateur du calvinisme (cité n. 11), p. 218-219. À cette époque, le rapprochement avec le calvinisme constituait sans doute le principal centre d'intérêt de Loukaris, qui voyait en Gabriel Bethlen le futur roi de Pologne-Lituanie. Son choix de s'aligner sur les positions calvinistes explique qu'il ait développé des contacts étroits avec l'ambassade hollandaise, à la différence de son prédécesseur Jérémie II (trois fois

avec le protestantisme, censé lui rallier les réformés de Transylvanie, mais hésitant encore à diffuser le texte de sa confession de foi en grec, Cyrille Loukaris appuyait le projet sur le plan diplomatique. Il joua de son influence sur les ambassadeurs russes alors présents à Constantinople pour qu'ils accueillent favorablement les ouvertures des légats du prince de Transylvanie au sujet de l'alliance avec le tsar[17]. De même, Loukaris prit secrètement langue en ce sens avec le baile vénitien Sebastiano Venier[18].

L'ampleur de l'implication du patriarche dans les affaires diplomatiques se reflète dans les traductions qu'il effectua et rédigea personnellement, ou dont il confia la rédaction à un scribe du patriarcat de Constantinople nommé Nicolas[19]. Parmi ces traductions se trouvent les lettres de créance de Talleyrand et de Roussel, ainsi qu'une lettre de l'ambassadeur suédois Paul Strassburg, toutes missives rédigées en octobre 1628 et destinées aux ambassadeurs russes Semen Yakovlev et Petr Evdokimov (arrivés à l'été 1628 à Constantinople)[20]. Loukaris assura aussi la traduction d'autres lettres du prince transylvain (datées du 8 mars 1629) adressées aux ambassadeurs russes[21]. Ces documents furent remis sur leur demande aux représentants russes à Constantinople par le patriarche lui-même. Ils avaient été rédigés en grec car il fallait que l'interprète de l'ambassade puisse les traduire sans devoir s'adresser ailleurs. Ces traductions parvinrent à Moscou, où elles sont conservées avec d'autres documents du plus haut intérêt pour les pourparlers relatifs à la future alliance[22]. Cette médiation personnelle de Cyrille entre les envoyés de Gabriel Bethlen et les légats moscovites s'explique par son intérêt pour les perspectives offertes par l'ambassade de Talleyrand et de Roussel, susceptible d'obtenir le ralliement au projet transylvain du véritable homme fort du gouvernement russe, le patriarche de Moscou Philarète Nikitič (1608-1633), « grand souverain » et père du tsar Michel Fedorovič (1613-1645). Le souci de faciliter les relations entre la Transylvanie et Moscou s'illustre dans l'introduction au sein des traductions d'une tournure évoquant la *basileia* du souverain russe en lieu et place du titre de « grand-prince de Moscovie » dont fait usage Bethlen.

Dès mai 1629, le patriarche indiquait déjà au baile Venier qu'il préférait disposer à Moscou de son représentant pour « aider à la réussite de l'affaire grâce à son autorité »[23]. Au début du mois de juin, Loukaris entreprit les derniers préparatifs pour envoyer à Moscou avec l'ambassade transylvaine son propre homme de confiance : le 12 juin 1629, il écrivit une lettre au tsar par laquelle il recommandait à sa gracieuse attention le grand

patriarche de Constantinople entre 1572 et 1595) que ses options proluthériennes avaient orienté vers les princes allemands. Cf. Tsakiris, The "Ecclesiarum Belgicarum confessio" (cité n. 1), p. 479-480.

17. Óváry, *Oklevéltár Bethlen Gábor diplomácziai* (cité n. 11), p. 22-23, 754, 756-762.

18. *Ibid.*, p. 758.

19. Sur les activités de ce scribe, qui occupa ultérieurement les fonctions de grand logothète de la Grande Église, et sur ses liens avec Loukaris, voir Б. Л. Фонкич [B. L. Fonkič], Палеография греческих грамот Львовского братства, *Palaeoslavica* 10/2, 2002, p. 282-292, ici p. 291-292. Pour l'édition récente de textes : Б. Л. Фонкич, В. В. Калугин, [B. L. Fonkič, V. V. Kalougine], Кирилл Лукарис и Россия (О пронсхождении греческого текста документов Габора Бетлена, отправленных в Константинополь), *Специальные исторические дисциплины* 1, 2014, p. 261-304.

20. Archives nationales des Actes anciens de la Russie (dorénavant RGADA), f. 40-1, n° 1a, 1630, f. 4^{r}-4^{v}, 5^{v}; 6^{r}, 7^{v} (recopiées en grec par le scribe Nicolas avec des notes en russe ajoutées « traduites par le patriarche de Constantinople Cyrille »).

21. *Ibid.*, f. 24^{r}-27^{r} et f. 33^{r}-34^{v} (autographes de Cyrille Loukaris et originaux des lettres en latin : *ibid.*, f. 21^{r}-21^{v} [éd. J. Supala, K. Géresi, Talleyrand és Roussel követsége az orosz czárhoz, *Történelmi tár* 10, 1887, p. 53-78, ici p. 58-59] et f. 31^{r}-31^{v}, 32^{v}, $32a^{r}$). Voir ici fig. 1.

22. Florja, К нсторни устаиовления политических связей (cité n. 12), p. 19, 39.

23. Óváry, *Oklevéltár Bethlen Gábor diplomácziai* (cité n. 11), p. 758, 760.

archimandrite de la Grande Église Philothée (Amphiloque). Il lui annonçait son arrivée en mission secrète, le contenu de laquelle n'était pas précisé par écrit[24]. Philothée était ce même archimandrite du Saint-Sépulcre qui, peu du temps auparavant, servit d'intermédiaire à Loukaris et à d'autres hauts prélats orientaux dans leurs pourparlers avec Rome à propos de l'Union : il était même considéré comme un cryptocatholique[25]. Toutefois, il semble que Philothée ait changé d'idée sur le rapprochement avec l'Église latine et soit devenu un fidèle de Loukaris. En effet, il se présenta à Moscou en compagnie des deux ambassadeurs de Gabriel Bethlen, Talleyrand et Roussel, et de Thomas Cantacuzène[26], l'envoyé de la Porte, et l'on ne court donc pas grand risque de se tromper en pensant qu'il venait également défendre l'alliance protestante.

Des conflits allaient toutefois surgir entre les deux émissaires transylvains qui aboutirent à l'arrestation et la détention de Talleyrand. Les soupçons à son encontre naissent dès mai 1630, lorsque la délégation arrive à la frontière russe. Selon Gédéon Tallemant des Réaux, mémorialiste contemporain qui a laissé des souvenirs sur ces deux personnages, le marquis d'Excideuil avait « la cervelle à l'escarpolette » et était complètement dépendant de celui qu'il appelait avec fierté « son secrétaire », c'est-à-dire Jacques Roussel[27]. Ce dernier aurait été le véritable artisan des démarches diplomatiques d'importance, tandis que l'aristocrate Talleyrand se serait contenté de fonctions de représentation, n'ayant aucune influence sur les pourparlers.

Pourtant la documentation archivistique concernant l'arrivée de l'ambassade en Russie permet de douter de la présentation trop simple du rôle du marquis qu'offrent les écrits de

24. RGADA, f. 52-1, n° 23 (05.05.1630), f. 1r-4r (и приказал яз ему изуст тайное дело говорити царствию вашему...), 6r. Cf. la deuxième lettre du patriarche Cyrille avec les noms des ecclésiastiques qui accompagnent le grand archimandrite Philothée, en date de juillet 1629 : *ibid.*, n° 25 (23.05.1630), f. 1r-3r. Le patriarche Théophane de Jérusalem a aussi envoyé sa lettre avec les ambassadeurs, en mentionnant dans le texte l'archimandrite Philothée par l'intermédiaire duquel il a reçu « l'aumône » de la cour russe pour l'entretien des Lieux Saints : *ibid.*, f. 5r, 7r-8r (février 1629). Cf. Mikkola, Un zélateur du calvinisme (cité n. 11), p. 218 ; Porshnev, *Франция, Английская революция и европейская политика* (cité n. 11), p. 347; Zuber, Autour de 1630 (cité n. 11), p. 189; Hering, *Οἰκουμενικὸ πατριαρχεῖο* (cité n. 1), p. 264; Florja, Фома Кантакузин (cité n. 12), p. 265-266. La lettre du patriarche Cyrille à Gabriel Bethlen datant de septembre 1629 et concernant la situation de l'Église orthodoxe en Transylvanie montre pourtant qu'il voulait également mettre des limites aux tentatives d'intervention du pouvoir laïc dans les affaires religieuses. Le texte démontre que les changements affectant le clergé ne peuvent venir que du patriarche, responsable ultime de tout ce qui se passe dans sa juridiction ecclésiastique. Pour la publication du texte de la lettre, voir K. Δ[ΕΛΙΚΑΝΗΣ] [K. Delikanès], Ἓν ἔγγραφον τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* 31, 1907, p. 633-636 ; Hering, *Οἰκουμενικὸ πατριαρχεῖο* (cité n. 1), p. 236-237. Papadopoulos, Ὁ Κύριλλος Λούκαρις, (cité n. 1), p. 229-235. Les nouvelles recherches de Levente Nagy mettent néanmoins en doute l'attribution à Loukaris de cette lettre : L. Nagy, *Lehetséges küldetés? Hitek és tévhitek a román reformáció körül*, Budapest 2013, p. 84-99. Cf. aussi Id., Az erdelyi irenizmus es a roman reformacio, avagy Bethlen Gabor esete Kirill Lukarisszal, dans *Retrospectio : tanulmányok a 60 éves Heltai János tiszteletére*, szerk. G. Kecskeméti, R. Tasi, Miskolc 2011, p. 31-42. Ovidiu Olar et Levente Nagy préparent une étude sur les rapports de Gabriel Bethlen avec le patriarche Loukaris, ainsi que l'édition d'une autre lettre du 25 juin 1629, encore inconnue. Elle a été rédigée au même moment que la lettre apportée à Moscou par Philothée, c'est-à-dire lorsque Talleyrand et Roussel préparaient leur départ vers Moscou. Je remercie Ovidiu Olar pour cette indication importante.

25. Hofmann, Theophanes III. (cité n. 7), p. 28-29, 35-38; V. Tchentsova, Les Grecs à l'époque baroque entre Première, Seconde et Troisième Rome : perspectives des recherches dans les archives romaines et moscovites, *Archaeus* 2014, sous presse.

26. RGADA, f. 40-1, n° 1, 1630, f. 3r.

27. Tallemant des Réaux, *Les Historiettes* (cité n. 15), p. 89-92; Zuber, Autour de 1630 (cité n. 11), p. 184-188.

Tallemant des Réaux ou du baile vénitien Venier, et elle soulève d'autres questions. Selon Larion Lopoukhine, fonctionnaire russe chargé d'accompagner l'ambassade, le marquis s'ingénia à éveiller des doutes sur les intentions de Thomas Cantacuzène, l'ambassadeur plénipotentiaire ottoman. D'après les avertissements de Talleyrand, les cadeaux apportés par Thomas, y compris la « couronne de l'empereur Constantin » offerte au tsar au nom du sultan[28], n'étaient pas envoyés directement par le souverain turc, mais par un groupe d'intérêt privé ayant fait exécuter des objets de valeur à ses frais pour s'enrichir grâce au contre-don attendu de la cour russe. Même si les droits de Thomas Cantacuzène à représenter le sultan étaient légitimes, de l'avis de Talleyrand, il aurait été honteux pour un souverain russe « couronné par la dextre de l'Omnipotent » de recevoir un tel cadeau d'un « mahométan »[29]. Talleyrand insista pour être reçu séparément de l'ambassadeur ottoman et affirma à Lopoukhine que Thomas avait promis au gouvernement ottoman qu'il obtiendrait de la Russie la promesse de restituer à la Porte toutes les villes prises par les armées russes à la Pologne-Lituanie dans la guerre à venir, lésant ainsi clairement les intérêts de la Russie[30]. Devant le prince Siméon Gagarine, un officiel russe, Talleyrand faisait des allusions au fait qu'il avait reçu du roi de France des ordres secrets qu'il ne pouvait révéler ni dans les terres ottomanes, ni devant le délégué du sultan en Russie[31].

Ces démarches de l'ambassadeur de Bethlen (dont la mort n'était pas encore connue) envoyé pour consolider l'union et assurer l'action commune de la Transylvanie, de l'Empire ottoman, de la Russie et de la Suède, semblaient inattendues et même suspectes. Talleyrand succomba-t-il à une machination de Jacques Roussel qui aurait incité le marquis à faire de telles déclarations pour se débarrasser de lui ?[32] Il est pour le moins douteux que Talleyrand ait pu être un homme de confiance du roi de France ou du cardinal Richelieu : son frère aîné, Henri, comte de Chalais, avait été exécuté par Louis XIII en 1626 pour sa participation à un complot. Doit-on penser que Jacques Roussel fut le dépositaire de telles instructions secrètes, puisque lui au moins fut bien en contact avec Richelieu, lui ayant proposé ses services, officiellement sans succès[33] ? On ne peut apporter de réponses satisfaisantes à ces intrigantes questions en l'état actuel de nos sources.

Jacques Roussel, de son côté, apparut aux Russes très méfiant envers Talleyrand. Dès avril 1630, il essaya de contacter le gouvernement russe en son propre nom pour accélérer la progression de l'ambassade vers Moscou. Le 12 mai, il demandait, à la grande surprise de Lopoukhine qui croyait avoir affaire à une seule et unique délégation, de lui fournir une résidence séparée de celle de Talleyrand, afin qu'il lui soit possible sans crainte pour sa propre vie « d'annoncer l'affaire d'État » qui l'amenait à Moscou au tsar et au patriarche russe[34]. Le 18 mai, dans une lettre adressée au tsar, Roussel proposa d'organiser la future rencontre diplomatique en écartant son compagnon Talleyrand. Selon lui, il fallait que

28. Florja, Фома Кантакузин (cité n. 12), p. 260; С. Ф. Фаизов [S. F. Faizov], Царьградская корона для царя Михаила Федоровича : прнмечаиия к легеиде на основе официальной русско-турецкой переписки и статейного списка русских послов, *V Чтения памяти проф. Н. Ф. Каптерева*, Москва [Moscou] 2007, p. 129-130.

29. RGADA, f. 40-1, n° 1, 1630, f. 94^{r}.

30. *Ibid.*, f. 93^{r}-94^{r}.

31. *Ibid.*, f. 4^{r}.

32. Tallemant des Réaux, *Les Historiettes* (cité n. 15), p. 92-95.

33. *Ibid.*, p. 89. Cf. Zuber, Autour de 1630 (cité n. 11), p. 183-185; Porshnev, *Франция, Английская революция и европейская политика* (cité n. 11), p. 342; Id., *Тридцатилетняявойна* (cité n. 11), p. 186-187.

34. RGADA, f. 40-1, n° 1, 1630, f. 7^{r}-10^{v} (lettre en latin de Roussel datée du 18 avril 1630, avec une traduction russe : f. 11^{r}-43^{r}), 92^{r}.

le patriarche Philarète reçoive en secret après son entretien avec le représentant de Cyrille Loukaris l'archimandrite Philothée qui dirait « toute la vérité selon la lettre de Cyrille, le très saint patriarche de Constantinople »[35]. Les membres de l'ambassade de Gabriel Bethlen se sont ainsi séparés définitivement, et des tractations secrètes avec Philarète intervinrent le 9 juin, en accord avec la proposition de Roussel. Philothée fut présent à l'entrevue, servant d'interprète au légat transylvain, et poursuivit ensuite les négociations avec Philarète Nikitič, s'éloignant dans les appartements personnels du patriarche pour « parler des affaires »[36]. En définitive, il semble ainsi que Jacques Roussel se soit méfié surtout de Thomas Cantacuzène ou, en tout cas, qu'il ait souhaité ne pas le mettre au courant de tous les plans de Loukaris et de Gabriel Bethlen[37].

Après cet entretien, probablement en juin même, Talleyrand fut arrêté et envoyé en détention à Galitch (près de Kostroma). Jacques Roussel insista sur le fait que le marquis d'Excideuil préparait une trahison dont lui-même avait été prévenu par des messages reçus de Constantinople. Roussel demandait que l'on recherche dans la correspondance confisquée à l'ambassade les « lettres écrites à Jacques Roussel par le maître calviniste de Constantinople, annonçant les vilénies de Charles [Talleyrand] »[38]. Il semble que ce « maître calviniste » n'ait été autre que le pasteur Antoine Léger[39].

À la demande de Roussel, les autorités moscovites confisquèrent la correspondance et les papiers diplomatiques ayant appartenu à l'ambassade transylvaine et les firent traduire par les interprètes du Bureau des ambassadeurs à la recherche de preuves compromettant Talleyrand[40]. Les lettres du « maître calviniste » ne furent pas trouvées, et il est impossible de savoir s'il s'agissait d'autre chose que d'une invention de Roussel, désireux de tirer vengeance des querelles survenues sur le chemin vers Moscou entre les deux légats au témoignage de leurs contemporains[41]. Les enquêteurs trouvèrent néanmoins le texte d'un discours censé avoir été prononcé devant le sultan au nom de Gabriel Bethlen par ses ambassadeurs. Il avait pour titre : « Sur l'apparition des jésuites en Terre turque, sur leur fraternité jésuite et leurs différentes habitudes et leur mode de vie, soit comment ils vivent sur les îles de l'Empire turc »[42]. Ce texte âprement anticatholique et antijésuite, sans doute rédigé par Jacques Roussel, expliquait la nécessité de l'alliance de tous les « pays

35. *Ibid.*, f. 126ʳ-127ʳ; FLORJA, Жак Руссель (cité n. 11), p. 14-15.

36. RGADA, f. 40-1, n° 1, 1630, f. 178ʳ-179ʳ; FLORJA, К истории установления политических связей (cité n. 12), p. 19-20, 39; HERING, *Οἰκουμενικὸ πατριαρχεῖο* (cité n. 1), p. 272-273.

37. FLORJA, Фома Кантакузин (cité n. 12), p. 264-265.

38. RGADA, f. 40-1, n° 3, 1630, f. 5ʳ (грамоты, что писал к Якову Руселю из Царягорода кальвинской учитель, объявляючи Каролусовы злодейства...).

39. L'ambassade du prince transylvain apporta à Moscou une lettre de l'ambassadeur hollandais auprès de la Porte, Cornelius Haga (*ibid.*, n° 1, 1630, f. 175ʳ-177ʳ, datée du 30 juin 1629), par laquelle celui-ci assurait Moscou des bonnes intentions de son gouvernement et mettait en avant les liens d'amitié qui unissaient le tsar et le roi de Suède.

40. *Ibid.*, n° 1, 1630, f. 251aʳ-322ʳ; n° 3, 1630, f. 1ʳ-45ʳ; f. 96-1, n° 3, 1630, f. 18ʳ.

41. TALLEMANT DES RÉAUX, *Les Historiettes* (cité n. 15), p. 90.

42. FLORJA, Жак Руссель (cité n. 11), p. 14. Les idées quevéhicule cette diatribe sur les jésuites ressemblent à celles exprimées par des ambassadeurs de Suède à Moscou en 1626 : elles sont fondées avant tout sur l'idée que les Habsbourgs, de concert avec la Pologne-Lituanie, essayaient de diviser afin de se soumettre tous les pays et d'introduire partout la religion catholique afin d'organiser ensuite une croisade contre l'Empire ottoman. N'est-il pas possible que Roussel ait exprimé les mêmes idées grâce à une connaissance de ce texte acquise auprès de Paul Strassburg, l'ambassadeur de Suède à Constantinople qu'il fréquenta en Transylvanie et dans la capitale ottomane ? Voir PORSHNEV, *Франция, Английская революция и европейская политика* (cité n. 11), p. 342-346; ID., *Тридцатилетняя война* (cité n. 11), p. 179-181. Roussel s'était déjà exprimé sur

libres », parmi lesquels l'Empire ottoman, contre ces « jésuites », lesquels ne pensent à rien d'autre qu'à soumettre le monde entier à la Ligue catholique et à la domination des empereurs Habsbourgs[43]. Il n'est pas étonnant que l'empereur Ferdinand II, « étant un jésuite encore plus méchant que les autres », ait envoyé au sultan dans le cadre de ses mauvaises ambitions son représentant. Celui-ci, sans doute à identifier avec Johann Rudolf Schmid, devait convaincre la Porte de remplacer Cyrille Loukaris par un autre patriarche qui, bien qu'officiellement adhérant « à la religion grecque », serait en réalité un « jésuite qui se rend à Rome ». Ce cryptojésuite ferait ceci dans le but de « convertir tous les chrétiens » à l'Église latine, considérant « les Grecs » comme hérétiques[44].

Plus curieusement, le même discours prête à Gabriel Bethlen le désir de prévenir le sultan qu'un certain « monsieur d'Esigiles » aurait été envoyé par les jésuites en Transylvanie en tant qu'espion et que ce dernier aurait ensuite déployé ses activités dans l'Empire ottoman[45]. Il est plus que probable que « d'Esigiles » ne soit rien d'autre que la déformation du nom « d'Excideuil » ou « d'Assideuil ». Pourtant ces rumeurs sur les liens de Talleyrand avec « les jésuites » ou les Habsbourg « révélés » à la cour ottomane ne semblent pas avoir empêché le Français d'être bien reçu à Constantinople et de se voir autorisé à partir ensuite pour Moscou avec Thomas Cantacuzène. Ce dernier d'ailleurs s'ingénia également de son côté à diffamer l'ambassadeur de Gabriel Bethlen devant le tsar et le patriarche moscovite[46]. Se pourrait-il que l'entreprenant Roussel ait modifié son discours après qu'il eut été prononcé devant le sultan en y ajoutant les éléments à charge contre son compagnon d'ambassade afin de l'incriminer ? Qu'il ait toujours eu la responsabilité de la rédaction des discours diplomatiques et des pourparlers politiques prête quelque vraisemblance à cette hypothèse[47]. En outre, Roussel lui-même reconnut ultérieurement à son retour de Suède, dans une conversation avec l'interprète Michel Sakharnikov, que ses accusations à l'encontre du marquis étaient dépourvues de fondement. Sakharnikov

les jésuites devant le baile vénitien quand il lui rendit visite en mai 1629 lors des préparatifs du départ pour la Russie : Óváry, *Oklevéltár Bethlen Gábor diplomácziai* (cité n. 11), p. 754.

43. RGADA, f. 40-1, n° 3, 1630, f. 47r-74r. Dans la liste des lettres et papiers confisqués par les autorirés russes, on trouve mention d'une « lettre que Jacques a écrite lui-même conformément à la volonté du roi, en annonçant au kaymakame turc les diverses méchancetés [de ces jésuites] qui habitent dans les Terres turques, pour qu'il les expulse » (*ibid.*, f. 4r).

44. *Ibid.*, f. 56r, 71r-72r.

45. *Ibid.*, f. 70r ([...] умыслили ко мне послать волного господина нмянем Деснгилеса [...]). L'expression utilisée par les sources russes, волный господин, signifie l'origine aristocratique, l'appartenance à un groupe de détenteurs de titres nobiliaires : Т. А. Опарина [T. A. Oparina], *Иноземцы в России XVI-XVII вв. Книга первая*, Москва [Moscou] 2007, p. 133.

46. Florja, Фома Кантакузин (cité n. 12), p. 265-266.

47. Roussel étair aussi l'auteur du discours prononcé par les ambassadeurs devant le tsar Michel Feodorovič : Vienne, Bibliothèque nationale aurrichienne, *Codex Vindobonensis Palatinus* 7188, f. 24r-30v : Iacobus Roussellus, Oratio nomine Gabrielis electi Hungariae regis ad Michaelem Moscoviae autocratorem, a. 1630 (cf. J. Csontosi, A bécsi udvari könyvrár hazai vonatkozású kéziratai, *Magyar Könyvszemle* 9, 1884, p. 157-308, ici p. 222-223 ; cf. aussi RGADA, f. 40-1, n° 1, 1630, f. 11r-43r (18.04.1630, « Traduction d'une lettre latine écrite au seigneur tsar er grand prince Mikhail Feodorovič de toute la Russie par l'ambassadeur hongrois Jacques Roussel ». Le même volume de la Bibliothèque nationale autrichienne (ms. 7188) réunit d'aurres documents concernant les relations diplomatiques des princes de Transylvanie dans les années 1620-1630, de même que la confession de foi du patriarche Cyrille Loukaris (f. 48r-54v) datée de 1631. Une partie plus tardive de ce recueil consisre en des lettres rédigées par Jacques Roussel au nom du roi de Suède en 1632 (« Litrerae nomine Gusravi Adolphi regis Sueciae ad ordines regni Poloniae », f. 33r-39v).

transcrivit méticuleusement ses dires et nota que Roussel regrettait les calomnies qu'il avait proférées contre le marquis suite à diverses querelles et désaccords financiers[48].

Quoi qu'il en soit de cet imbroglio, la documentation concernant l'ambassade de Talleyrand et Roussel éclaire d'un jour nouveau l'attitude de Moscou envers les desseins « calvinistes » de Cyrille Loukaris. Mis au courant de la mort inopinée de Gabriel Bethlen, Philarète, au terme de longs pourparlers avec Thomas Cantacuzène, dut changer leurs plans communs[49]. Le nouveau projet plaçait leurs espoirs en Gustave Adolphe dont la puissance militaire pouvait favoriser l'élection au trône polonais. Jacques Roussel devait donc se rendre immédiatement auprès du roi de Suède, puis en Rzeczpospolita. En janvier 1631, il informait le patriarche Philarète de ses espoirs de voir la réalisation de leurs projets à l'occasion de la réunion de la *pany rada*, Diète des seigneurs polono-lituaniens, à la fin de ce même mois. À l'évidence, le roi de Suède devait à présent tenir le rôle auparavant réservé au défunt Gabriel Bethlen dans l'évolution de la Pologne-Lituanie. Roussel attribuait la mort du roi de Transylvanie à ses ennemis jésuites et n'en était que plus déterminé à consolider l'alliance entre Moscou, la Suède et le sultan, afin de faire obstacle à la volonté du roi Sigismond III de « démolir la foi grecque » en Pologne-Lituanie « en torturant les Cosaques zaporogues »[50].

Le patriarche Philarète s'est montré extrêmement bien disposé envers ces projets d'alliance, en en prenant connaissance grâce à la traduction de toute la documentation apportée par Roussel, lequel se vit ensuite restituer les originaux[51]. Philarète intervint personnellement dans la préparation des lettres au roi de Suède Gustave Adolphe, comme en témoignent les corrections autographes qu'il apposa sur les brouillons. Il recommanda également au légat du souverain scandinave Roussel qui, après s'être rendu en Suède, devait revenir en Transylvanie en passant de nouveau par Constantinople[52].

Talleyrand, vu l'intention qu'on lui prêtait, sur la foi des accusations de son compagnon, de passer de Suède en Espagne ou à la cour du Saint-Empire, fut placé sous bonne garde et endura plusieurs années d'exil en Russie[53]. En 1633, Cyrille Loukaris, Louis XIII et diverses autres cours européennes[54] conjuguèrent leurs efforts pour obtenir la libération de Talleyrand, afin qu'il puisse, selon les mots de Loukaris, « partir chez sa mère »[55]. Cette

48. RGADA, f. 96-1, n° 3, 1630, f. 28ʳ.
49. *Ibid.*, f. 89-1, n° 1, 1630, f. 137ʳ.
50. *Ibid.*, f. 96-1, n° 3, 1630, f. 1ʳ-5ʳ, 10ʳ-20ʳ.
51. RGADA, f. 40-1, n° 3, 1630, f. 103ʳ.
52. *Ibid.*, n° 1, 1630, f. 187ʳ-192ᵛ (06.07.1630); Porshnev, *Тридцатилетняявойна* (cité n. 11), p. 201.
53. RGADA, f. 40-1, n° 1, 1630, f. 192ʳ-192ᵛ.
54. Mikkoia, Un zélateur du calvinisme (cité n. 11), p. 218; Porshnev, *Тридцатилетняя война* (cité n. 11), p. 188-189. L'original de la lettre de Louis XIII au tsar russe datée du 3 mars 1635 et rédigée à Fontainebleau (RGADA, f. 93-2, n° 5, f. 2ʳ-2ᵛ) précise que, en raison de la haine que lui vouait son compagnon, le marquis de Talleyrand a été accusé injustement devant le tsar de vouloir espionner les terres russes au profit du roi polonais. Aucune preuve en ce sens n'ayant été trouvée, le roi demandait la remise en liberté de son sujet.
55. RGADA, f. 52-2, n° 103 (30.06.1633), sur ce document cf. B. L. Fonkich, *Graeco-Russian contacts from the middle of the XVI century up to the beginning of the XVIII century : the Greek documents in Moscow archives : catalogue of exhibition*, Moscow 1991, n° 22; B. L. Fonkič, *Greek documents and manuscripts, icons and applied art objects from Moscow depositories*, Moscow 1995, p. 14-15, 17; RGADA, f. 52-2, n° 116 (29.07.1634); f. 52-1, n° 1 (1634), f. 19ʳ-20ʳ (30.06.1633), sur ce document cf. Н. Ф. Каптерев [N. F. Kapterev], *Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях*, Сергиев Посад [Sergiev Posad] 1914², p. 525; RGADA, f. 52-1, n° 6 (28.02.1634), f. 38ʳ-42ʳ; n° 6 (21.11.1636, selon l'inventaire 1637), f. 11ʳ ([...] и еще благодарю великое царствие твое, что для нашего моления освободил маркеза и пожаловал его своим царским жаловаиьем и людей его. И миогие короли, которые

intervention semble indiquer que le patriarche ne prit guère au sérieux les accusations portées à l'encontre du marquis, tout en étant également soucieux de prouver aux gouvernements européens l'étendue de son influence en obtenant du tsar la libération de Talleyrand.

III. L'ambassade de Thomas Cantacuzène : les échos du conflit à Constantinople en 1632

Les nouvelles options religieuses du patriarche constantinopolitain ne tardèrent pas à être connues à Moscou, mais elles n'y provoquèrent pas la même vague de discussions, controverses et polémiques que dans le reste de l'Europe. Le fait est d'autant plus remarquable que les années vingt virent la diffusion en Russie de textes hostiles aux protestants, mettant notamment l'accent sur la défense du culte des icônes, fondement du culte orthodoxe. En 1621, par exemple, un traité contre la foi luthérienne avait été composé à Moscou. Ce texte répondait à l'échec de pourparlers visant à une alliance dynastique entre le tsar et une nièce du roi Christian IV de Danemark (1588-1648), et la paternité de ce texte revient précisément à l'un des ambassadeurs dont les démarches échouèrent, Ivan Nasedka[56]. Dans une telle situation, on ne peut que s'étonner du peu de réactions que suscita quelques années plus tard la confession de foi de Cyrille Loukaris, dont la publication coïncide avec les efforts du patriarche pour organiser une alliance avec les protestants visant à contrecarrer la tentative d'Union des orthodoxes et des catholiques de Pologne-Lituanie, susceptible de déboucher sur le rejet de la juridiction du patriarcat constantinopolitain.

L'explication tient au fait que Cyrille Loukaris disposait dans la capitale russe d'un relais tout-puissant en la personne du très influent patriarche Philarète, promoteur d'une « ligue » anti-Habsbourg. Les premiers indices permettant d'envisager que Moscou ait été au courant de la position prise par Loukaris apparaissent seulement à la fin de l'année 1632, lorsque l'on perçoit l'écho à la cour russe d'une tentative pour détrôner Cyrille Loukaris qui eut lieu durant l'été, sans doute à la suite de la diffusion de sa confession. En décembre 1632, Thomas Cantacuzène, envoyé de la Porte ottomane, vint à Moscou pour sa quatrième ambassade, ce qui donne la mesure de la régularité des contacts entre le tsar et le sultan à partir de 1627. À cette date, Thomas Cantacuzène avait signé au nom de la Porte un accord par lequel l'Empire ottoman s'engageait à soutenir les revendications de la Russie sur une partie des terres de Pologne-Lituanie.

Malgré la pression perse sur la frontière orientale, qui incita un temps le sultan à rechercher un accord avec le roi polonais, l'entente russo-ottomane perdura et a laissé de nombreuses traces dans la riche documentation du Bureau russe des ambassadeurs[57]. Arrivé en décembre à Moscou, Thomas Cantacuzène transmit au tsar et au patriarche Philarète les lettres du sultan, du grand vizir et du patriarche œcuménique, et il communiqua les

слышали, возблагодарили и восхвалнли великое царствие твое, и мне учинилась честь велия [...] : lettre de Cyrille Loukaris datée du 29 juillet 1636). La libération de Talleyrand a été décidée en automne 1634 : Н.Н. Бантыш-Каменский [N. N. Bantysh-Kamensky], *Обзор внешнихсношений России (по 1800 год)*, Москва [Moscou] 1894, 1, p. 157-158. Une visite de Talleyrand au patriarche Cyrille est décrite par le baile vénitien Venier : Óváry, *Oklevéltár Bethlen Gábor diplomácziai* (cité n. 11), p. 760.

56. Т. А. Опарина [T. A. Oparina], *Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии*, Новосибирск [Novosibirsk] 1998, p. 72-77.

57. Florja, Фома Кантакузин (cité n. 12), p. 272-275.

vœux du prince de Transylvanie Georges Ier Rákóczi (1630-1648), héritier de Gabriel Bethlen[58]. Les aristocrates grecs qui accompagnaient l'ambassadeur, Théodore Rhallès, Constantin Paléologue et Andronic Rhangabès, offrirent des cadeaux et des reliques aux deux « grands souverains » de la Russie, le tsar et le patriarche[59]. L'ambassade répondait à l'entrée en guerre tant espérée de la Russie contre la Pologne-Lituanie. Les armées du tsar devaient mettre fin aux « multiples fourberies du roi polonais et des seigneurs de la République », selon les termes de l'annonce faite à l'ambassadeur ottoman[60].

Proche du patriarche Cyrille Loukaris, Thomas Cantacuzène informa les autorités russes du conflit interne qui déchirait le patriarcat de Constantinople[61]. Selon son récit, les troubles étaient nés de l'accueil réservé par Cyrille Loukaris à l'ambassadeur hollandais, Cornelius Haga. Sa réception à l'église avait provoqué l'opposition d'une partie des métropolites qui y voyaient « un outrage à la foi chrétienne de rite grec ». Le patriarche ne se laissa pas impressionner et força l'entrée de l'église en compagnie de son invité[62]. Thomas Cantacuzène mettait également en avant une seconde raison aux troubles : la confirmation par Cyrille au roi d'Angleterre, Charles Ier (1625-1649), du fait que chez les orthodoxes « la communion au corps du Christ est faite avec du pain et du vin ecclésiastique ». Les « métropolites » auraient donc accusé Cyrille de mener ainsi « la foi grecque à la ruine finale »[63]. Il s'agit sans doute ici d'une allusion à la *Confession* de Loukaris dont un manuscrit en grec et latin (daté de 1631) fut bien envoyé par le patriarche au roi d'Angleterre. Ce petit codex, qui porte plusieurs signatures autographes de Cyrille Loukaris et est embelli de son portrait[64], se trouve actuellement à la bibliothèque Bodléienne. Dans l'explication du conflit enregistrée par les collaborateurs du Bureau russe des ambassadeurs, une lacune apparaît clairement. Dans son adresse aux protestants, Cyrille soulignait bien

58. RGADA, f. 89-1, 1632, n° 6, f. 255r-277r, 330r.
59. *Ibid.*, f. 139r, 245r-252r.
60. *Ibid.*, f. 141r.
61. *Ibid.*, f. 327r-330; Florja, К истории установления политическихсвязей (cité n. 12), p. 28 ; Id., Фома Кантакузин (cité n. 12), p. 263.
62. Sur l'autorisation accordée par Loukaris à la présence d'ambassadeurs protestants durant les cérémonies ecclésiastiques à Constantinople dans les années 1620 : Belmont, Le patriarche Cyrille Lukaris et l'union des Églises (cité n. 2), p. 552-553. Quelques rumeurs à propos des liens de Loukaris avec l'ambassadeur Haga nous sont transmises bien plus tard par Pantéleimon (Païsios) Ligaridès. Il écrivit en avril 1644 qu'à Constantinople on racontait que le fils de Haga, ambassadeur des Pays-Bas, avait été baptisé par Loukaris lui-même qui lui avait donné le nom de Cyrille. Ce néophyte se serait préparé en Angleterre en faisant des études de grec pour revenir à Constantinople et y devenir patriarche orthodoxe : « M'hanno certi assicurato, che un figlio del ambasiator di Olanda studia in Inglitera lettere greche con fine, che essendo in eta, uenghi poi a farsi patriarcha delli Greci, e perche Cyrillo Lucari l'ha battizato, si chiama Cyrillo, et è con lui un monacho, che l'instruisse tutte le cerimonie greche, acio come Greco passi uenendo in Constantinopoli » (Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli [*De Propaganda Fide*]. Archivio storico [dorénavant APF], Scritture originali riferite nelle congregazioni generali [dorénavant SOCG], 1644, vol. 170, f. 293r). L'ambassadeur de France Césy connaissait une autre version de cette rumeur : il informa son gouvernement en 1637 que Cyrille avait baptisé le fils de l'ambassadeur d'Angleterre (Belmont, Le patriarche Cyrille Lukaris et l'union des Églises [cité n. 2], p. 553).
63. RGADA, f. 89-1, n° 6 (1632), pt. 1, f. 327r : [...] в греческом законе у християн причастие тела христова хлеб да вино церковное, и хотел будто патриарх Кирил православную християнскую веру греческаго закону разорить и до конца искоренить.
64. Oxford, bibliothèque Bodléienne, Fonds Bodley, 12, f. 2v. Le portrait de Cyrille Loukaris conservé dans ce petit manuscrit a été publié pour la première fois dans l'ouvrage : T. Smith, *Collectanea de Cyrillo Lucario, patriarcha Constantinopolitano*, London 1707. Voir la figure 19 reproduite en annexe du chapitre d'Ovidiu Olar, p. 310.

la proximité des formes de l'eucharistie chez les orthodoxes et les protestants, en en faisant l'une des bases du rapprochement souhaité (*Confession*, art. 17). Il est toutefois manifeste que sur ce point Loukaris n'innovait en rien et ce n'est certainement pas ce point précis, la communion sous les deux espèces, qui pouvait provoquer l'opposition des métropolites grecs. Il ne risquait pas davantage de choquer le patriarche Philarète, et il est donc probable que l'ambassadeur ait délibérément choisi cet exemple pour présenter Loukaris comme une victime des machinations de son clergé.

Dans la version avancée par Thomas Cantacuzène, les métropolites apparaissent donc coupables d'une sédition privée de tout motif légitime et sont en outre accusés d'avoir incité la foule à tuer le patriarche Cyrille. Ce dernier dut se rendre auprès d'un grand vizir que Thomas nomme Tabaniyassi Mehmed pacha et expliquer la situation pour se dédouaner de toute accusation et dénoncer les calomnies dont il était l'objet. Ce vizir n'arriva au pouvoir que le 18 mai 1632, ce qui nous donne le *terminus post quem* pour l'entretien qu'il eut avec le patriarche, et à l'issue duquel il confirma Cyrille dans ses fonctions, provoquant la soumission du clergé grec. Thomas Cantacuzène précise qu'il fut témoin de la visite du patriarche chez le grand vizir et raccompagna Cyrille Loukaris après l'audience. Il faut sans doute voir dans cette proximité le reflet de l'alliance ancienne du patriarche avec la famille Cantacuzène. Dès les années 1590, Loukaris, alors protosyncelle et exarque du patriarche d'Alexandrie Mélétios Pègas, séjourna en Pologne-Lituanie en compagnie de l'exarque du patriarche de Constantinople Nicéphore Paraschès Cantacuzène[65]. Laurent (Lyuerus) Cantacuzène, le frère de Thomas, fut aussi légat de la Porte (et, probablement, de Loukaris) auprès de Gabriel Bethlen en 1629[66]. Le récit de Thomas fait, semble-t-il, écho à la tentative de quatre métropolites pour déposer Loukaris en mai 1632 et en raison de laquelle le patriarche dut se cacher un temps chez l'ambassadeur hollandais avant de s'imposer face à ses adversaires et de conserver son trône[67].

La réaction du patriarche Philarète à ces informations était prévisible : « Et le grand seigneur, le très saint patriarche [Philarète], a dit que Cyrille, patriarche de Tsar'grad, est un homme de vie spirituelle, doux et bon, il n'y en a pas d'autre actuellement qui lui ressemble et il est clair que c'est en vain que les métropolites grecs ont bâti ce mensonge contre lui. »[68] Philarète avait pleine confiance dans l'orthodoxie du patriarche Loukaris, comme le démontrent les instructions données au nom du tsar et de Philarète aux ambassadeurs auprès la Porte, Athanase Prončiščev et Tikhon Bormosov, à l'été 1632. Celles-ci servirent d'ailleurs de brouillons pour l'ordre de mission des légats Jacob Dashkov et Mathieu Somov au début de 1633. On y retrouve notamment la même disposition concernant les subsides envoyés au patriarche œcuménique si Cyrille n'occupait plus le trône : il faudrait les octroyer « au nouveau patriarche s'il est pieux, mais si le nouveau patriarche n'est pas pieux, mais hérétique, les ambassadeurs ne doivent rien lui donner et ne doivent pas aller

65. Todt, Kyrillos Loukaris (cité n. 1), p. 618; Hering, *Oἰκουμενικὸ πατριαρχεῖο* (cité n. 1), p. 64.
66. Supala, Géresi, Talleyrand és Roussel (cité n. 21), p. 58; Florja, К истории установления политических связей (cité n. 12), p. 19.
67. Hofmann, *Patriarch Kyrillos Lukaris* (cité n. 1), p. 32; Hering, *Oἰκουμενικὸ πατριαρχεῖο* (cité n. 1), p. 301-303.
68. RGADA, f. 89-1, n° 6 (1632), pt. 1, f. 330r : И великий государь святейший патриарх говорил, что цареградцкой патриарх Кирил человек духовиой, смирной, доброй, и такова у иих топерво ист, а то знатно, что на нево ту ложь митрополиты греческие взвели ие делом. Cf. Florja, К истории установления политических связей (cité n. 12), p. 28-29; Oparina, *Иван Наседка* (cité n. 56), p. 74.

auprès de lui pour recevoir la bénédiction »[69]. Visiblement, la question de la « piété » de Loukaris ne se posait pas pour Philarète : sans doute pour des raisons éminemment politiques, le patriarche Cyrille ne pouvait qu'être pieux.

IV. Le protosyncelle Joseph et la collaboration dans le domaine de la polémique antilatine

Au lendemain de cette visite importante de Thomas Cantacuzène, la collaboration entre Loukaris et la cour de Moscou s'accentua encore, surtout dans le domaine diplomatique et dans celui de la polémique antilatine, l'objectif demeurant de promouvoir une amélioration des relations entre les différentes composantes du monde orthodoxe. Cet activisme revêtit des formes fort diverses et notamment l'échange de livres et divers projets de traductions.

Avant que Loukaris ne se décide à faire une traduction grecque de sa confession calviniste et à poursuivre ainsi la diffusion de celle-ci parmi les orthodoxes, d'importants événements survinrent en Pologne-Lituanie qui retardèrent sans doute cette décision jusqu'au début de 1631. La mort de Gabriel Bethlen ne pouvait que perturber les plans du patriarche. Lorsqu'en juin 1630, Thomas Cantacuzène tenta de convaincre Philarète d'entamer l'offensive russo-ottomane contre la Rzeczpospolita, il souligna que « les Ruthènes et les Luthériens » de Pologne-Lituanie voulaient être « sous la main » du tsar[70]. Manifestement, vu l'échec du projet transylvain suite au décès inopportun du prince, Loukaris, de concert avec le patriarche de Jérusalem Théophane, s'ingénia à trouver une autre solution : en mai 1630, les deux patriarches proclamèrent leur soutien aux Cosaques menés par Taras Fedorovič contre le roi polonais[71]. Mais la révolte victorieuse déboucha presque immédiatement sur un accord avec les forces royales, malgré les tentatives de Taras Fedorovič pour étendre le mouvement antipolonais. Le patriarche Cyrille en revint donc à un projet d'alliance avec les protestants, au premier rang desquels les Suédois, plaçant ses espoirs dans une prochaine élection au trône de Pologne-Lituanie du roi de Suède.

L'attente des changements favorables au maintien de l'autorité du patriarcat de Constantinople sur Kiev fut rendue plus pénible par le décès survenu en mars 1631 de

69. RGADA, f. 52-1, n° 2 (1634), pt. 2, f. 292^{r}. Les ambassadeurs, visiblement, pour distribuer les « aumônes du tsar » aux gens « pieux » consultaient le patriarche Cyrille Loukaris. Sans doute est-ce de cette façon que Gérasime Spartaliotès, le patriarche d'Alexandrie, reçut une somme qui lui était due par l'intermédiaire d'un des partisans les plus fidèles de Cyrille Loukaris, le métropolite Néophyte d'Héraclée : RGADA, f. 52-1, n° 12 (15.11.1629, selon l'inventaire 1630), f. 17^{r}-18^{r} (lettre du patriarche Gérasime datée du 5 février 1629) ; Tomadakès, Λουκάρεια Α', Νεόφυτος Γ' Κρής (cité n. 4), p. 153-180.

70. RGADA, f. 89-1, n° 1, 1630, f. 94^{r} ([...] а ис Киеваде Русь и калвинцы... радеют все Муратсалтанову величеству и царскому величеству и на поляков стоять хотят заодин), 184^{r} ([...] и посол говорил, что он подлинно слышал, что вся Литва, руские и люторские веры, хотят быть под государевою рукою, а к турскому Мурат салтану под ево рукою не хотят быть, потому что он бусурманские веры). Voir Florja, К истории установления политических связей (cité n. 12), p. 22. Le rapprochement entre orthodoxes et protestants censé découler de ce projet politique suggéra en 1630 à Antoine Léger de promouvoir l'installation dans les Pays roumains de « nouvelles colonies » protestantes. Selon Léger, ce dessein avait le soutien de Loukaris. Voir A. Pippidi, Diplomaţie şi ortodoxie : Moldova în proiectele propagandei calvine (1630), *Viam inveniam aut faciam : in honorem Ştefan Andreescu*, Iaşi 2012, p. 349-366, ici p. 350, 356-357.

71. Hrushevsky, *History of Ukraine-Rus'* (cité n. 5), p. 49-57, 76-107 ; Florja, К истории установления политических связей (cité n. 12), p. 22-24. Philarète de Moscou, de son côté, informa Thomas Cantacuzène du point de vue russe sur la révolte : les Cosaques zaporogues luttaient selon lui contre les « Lithuaniens » et pour la foi orthodoxe, car le roi polonais voulait « violer leur foi grecque, détruire les églises et les entraîner vers la foi papiste » (RGADA, f. 89-1, n° 1, 1630, f. 183^{r}-184^{r}, 197^{r}).

Job Borecki, le métropolite orthodoxe de Kiev consacré par le patriarche Théophane de Jérusalem. Cette mort entraîna l'élection d'Isajasz Kopyński, archevêque de Przemyśl et Sambir, un partisan énergique de l'intégration à la Russie qui espérait bien rallier à ce projet Philarète de Moscou[72]. L'éventuel rattachement de l'Église ruthène au patriarche moscovite ne pouvait manquer de soulever les plus vives inquiétudes non seulement en Pologne-Lituanie, mais également à Constantinople, ce qui explique la déposition rapide d'Isaïe et l'élection sur la chaire kiévienne de Pierre Moghila, l'archimandrite du monastère des Grottes de Kiev, un proche de feu le métropolite Job Borecki[73].

L'année 1631 fut cruciale pour l'alliance entre les orthodoxes et les protestants. En Pologne-Lituanie, les préparatifs de la Diète battaient leur plein. Après la mort de la reine Constance en juillet, on envisageait même d'y promouvoir l'élection d'un nouveau roi car l'âge avancé du roi Sigismond III et l'aggravation de sa maladie laissaient augurer une rapide évolution : de fait le souverain décéda en avril 1632[74]. Jacques Roussel revint de Suède avec un appel du roi Gustave Adolphe aux Cosaques orthodoxes pour qu'ils promeuvent sa candidature au trône. Par sa correspondance et ses publications aussi bien que par l'entremise de ses émissaires, Roussel affirmait que seul le roi de Suède pouvait protéger la population orthodoxe de l'anéantissement de la « foi grecque » par les complots des « jésuites »[75]. Il dénonçait les graves dangers menaçant la Russie si le fils de Sigismond, Władisław, ceignait à nouveau la couronne des tsars. Pour l'éviter, il proposait de rallier l'archimandrite Pierre Moghila à l'élection du roi de Suède au trône polonais et de promouvoir l'alliance entre « les Grecs et des évangélistes » (для соединачества греченям и евангилиским)[76]. Moghila n'était d'ailleurs nullement étranger aux projets visant à donner à Gabriel Bethlen la couronne de Rzeczpospolita : l'un de ses frères, au dire de Thomas Cantacuzène, œuvrait à Constantinople, tandis que l'autre comptait au nombre des courtisans du roi de Transylvanie[77].

Gustave Adolphe était censé être le seul à même de protéger « les peuples libres qui vivent sur la terre » de leurs ennemis communs, « d'un côté le pape, seul et véritable Antéchrist, de l'autre le roi d'Espagne », en passe de les asservir[78]. En juin 1631, Jacques Roussel adressa directement aux Cosaques zaporogues un message du roi suédois dénonçant leur persécution par les ennemis de l'« ancienne foi grecque », leur oppression par les jésuites et « papistes », ainsi que l'empressement du roi de Suède à protéger les opprimés du fait

72. Makarij, *История Русской церкви* (cité n. 5), p. 471-474; Hrushevsky, *History of Ukraine-Rus'* (cité n. 5), p. 103-107.

73. Goloubev, *Киевский митрополит Петр Могила* (cité n. 5), 1, p. 464-542; Makarij, *История Русской церкви* (cité n. 5), p. 472-494; А. Жуковський [A. Žukovskij], Петро Могила й питання єдности церков, Київ [Kiev] 1997, p. 77-88.

74. RGADA, f. 52-1, n° 9 (22 juillet-octobre 1631), f. 71r.

75. *Ibid.*, f. 8r-12r (« les feuilles imprimées que j'ai fait publier en langues différentes pour enflammer les bons Polonais contre les jésuites et contre Sigismond avec toute sa maison »).

76. *Ibid.*, f. 14r, 20r.

77. RGADA, f. 89-1, n° 1 (1630), f. 98r: [...] а Печерского де монастыря у архимарита, у Петра Могилы, два брата родиых, одии во Цареграде, а другой в веигерех, у Бетлегем Габора короля. Да у Петра ж Могилы был племянник иа Молдавском воеводстве и, заворовав, побежал в Литву, и Литва де за иего стали, и была с молдавцы битва. И молдавцы де литовских людей побили и поимали человек с тритцать панов и посажали их иа колье, а Могилии де брат, которой во Цареграде, бил челом Мурат салтанову величеству, чтоб ему велел быти на Молдавском воеводстве. И Мурат де салтан ему отказал и иа Молдавском воеводстве быть ему ие велел.

78. *Ibid.*, f. 21r.

de « son sincère cœur chrétien »[79]. Soulignons que Roussel, à propos des promesses faites par Gustave Adolphe d'entretenir la Horde Zaporogue, précise :

> *Sa Majesté, mon très gracieux souverain, est arrivée à cette* [intention] *par la divine volonté de la vraie foi chrétienne et par l'amicale et aimante missive du très saint patriarche de l'Église orientale, lequel est très respecté par Sa Majesté. Lui-même, le patriarche de Tsargrad Cyrille, respecte pareillement Sa Majesté et il est le père suprême de votre hiérarchie spirituelle, gardien et maître de vos âmes selon votre foi chrétienne.*[80]

La traduction grecque de la *Confession* de Cyrille Loukaris parut exactement à ce moment crucial où Gustave Adolphe concentrait tous les espoirs. Peu après, la Diète des nobles de Pologne-Lituanie, réunie à l'automne 1632, se donna pour roi Władisław IV (1632-1648), fils de Sigismond, proclamé le 8 novembre 1632. Lors de son élection, le roi reconnut l'indépendance de la hiérarchie orthodoxe dans son royaume[81]. L'Église orthodoxe devint ainsi à nouveau légale dans les terres polono-lituaniennes et cet acte permit au clergé orthodoxe de procéder à l'élection immédiate d'une hiérarchie. La chaire de Kiev revint au nouveau métropolite, Pierre Moghila, et l'élection fut confirmée par un acte royal daté du 12 mars 1633[82]. Malgré l'opposition d'Isaïe qui ne voulait pas céder son siège, le métropolite fut intronisé par l'exarque du patriarche constantinopolitain à L'viv et reçut dès le début du mois d'avril la bénédiction de Loukaris[83]. On comprend donc que le patriarche de Constantinople ait continué à poursuivre ses projets d'alliance avec les protestants jusqu'en 1633 : durant l'été de cette même année, Isaïe fut exilé de Kiev, Pierre Moghila occupa le trône métropolitain et Cyrille Loukaris se vit réaffirmer ses droits canoniques sur Kiev. Ainsi, il ne semble plus avoir ultérieurement montré le même enthousiasme pour le calvinisme, et sa confession, à peine parue en grec en 1633, ne connut jamais de traduction slavonne.

En revanche, une vague d'indignation plus forte que jamais unit tous les opposants du patriarche, qui tentèrent d'obtenir sa déposition, voire même une nouvelle sécession de la métropole de Kiev. En effet, la curie romaine ne pouvait bien évidemment que s'émouvoir de la diffusion des thèses protestantes. Cette crainte est parfaitement illustrée par une missive adressée par le nonce apostolique au roi Władisław au lendemain de la publication de la *Confession de foi* de Loukaris. Le représentant de Rome exprimait son inquiétude face à la diffusion des idées du « pseudo-patriarca » Cyrille Loukaris « nelle Russie ». Elle ne pouvait manquer d'aggraver le danger d'une dissémination des erreurs. Il importait donc, selon le nonce, d'orchestrer la scission du diocèse de Kiev du patriarcat œcuménique pour mettre les Ruthènes à l'abri du « venin de Calvin ». Le nonce exhortait le roi à ne pas laisser consacrer d'évêques partageant les opinions de Loukaris et surtout à rendre manifeste aux yeux de tous les orthodoxes la réalité du ralliement de Loukaris aux thèses calvinistes afin de miner l'autorité du patriarche. Le représentant du pape informait

79. *Ibid.*, f. 29r-30r.
80. *Ibid.*, f. 32r.
81. MAKARIJ, *История Русской церкви* (cité n. 5), p. 489-493 ; HRUSHEVSKY, *History of Ukraine-Rus'* (cité n. 5), p. 127-155 ; SYSYN, *Between Poland and the Ukraine* (cité n. 5), p. 64-71.
82. MAKARIJ, *История Русской церкви* (cité n. 5), p. 493-496; HRUSHEVSKY, *History of Ukraine-Rus'* (cité n. 5), p. 131-132, 143-146.
83. GOLOUBEV, *Киевский митрополит Петр Могила* (cité n. 5), 1, p. 543-544 ; С. Т. ГОЛУБЕВ [S. T. GOLOUBEV], *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (Опыт исторического исследования)*, Киев [Kiev] 1898, 2, p. 5-49; MAKARIJ, *История Русской церкви* (cité n. 5), p. 498-499; FLORJA, К истории установления политических связей (cité n. 12), p. 29-35.

enfin le roi que la curie avait obtenu une copie de l'original manuscrit de la confession de foi, texte qui confirmait la paternité des positions calvinistes du patriarche et les aspirations de celui-ci à une Union de l'Église orientale avec les « hérétiques du nord » (« heretici di settintrione »)[84]. Face à ces menées, il fallut à Loukaris rechercher plus activement que jamais des alliés en Russie contre l'hostilité du monde catholique.

Durant cette seconde phase, le principal agent de Loukaris à Moscou fut sans doute Joseph, protosyncelle du patriarcat d'Alexandrie[85]. La date de l'arrivée de Joseph dans la capitale russe est incertaine et il faut distinguer son installation, survenue en 1630 ou 1631, et sa réception officielle par les autorités russes le 19 septembre 1632, date à laquelle le protosyncelle se vit octroyer une rente et un acte de privilège lui reconnaissant le droit d'enseigner le grec « aux jeunes enfants » et de traduire en slavon des livres grecs, notamment les livres « contre les hérésies latines ». De façon très significative, cette mention fut rédigée de la main même du patriarche Philarète sur le projet de l'acte[86].

Le choix de Joseph n'était évidemment pas fortuit puisqu'il appartenait au cercle des proches de Cyrille Loukaris. Ce fut en effet Cyrille qui, alors en Valachie, l'ordonna prêtre et c'est encore Cyrille, du temps où il était patriarche d'Alexandrie, qui l'honora de la dignité de protosyncelle[87]. Avant de venir en Russie, Joseph séjournait en Pologne-Lituanie aux côtés du métropolite de Kiev, Job Borecki. Selon une récente hypothèse, c'est après le décès du métropolite que le protosyncelle Joseph partit (de gré ou de force) en Russie[88] d'où il maintint des contacts épistolaires avec Kiev[89].

La chronologie des événements est de nouveau primordiale. En 1627, sur l'ordre du tsar et du patriarche de Moscou, tous les livres ecclésiastiques orthodoxes publiés en Pologne-Lituanie et apportés en Russie, qu'ils aient été proposés à la vente ou en possession de qui que ce soit, devaient être confisqués et brûlés, afin de céder la place aux publications de la typographie moscovite[90]. Cette démarche correspond chronologiquement aux tentatives du clergé ruthène, présidé par le métropolite Job, pour participer à un concile commun avec les uniates en vue d'une réconciliation. Ce n'est qu'en 1632, après l'échec de ces longues tractations, que le commerce de livres reprit librement, les éditions dites « lituaniennes » circulant de nouveau en Russie moscovite[91]. Or, c'est de septembre de cette même année 1632 que date l'acte par lequel le gouvernement russe chargeait Joseph,

84. APF, SOCG, vol. 336, f. 294r, 294v, 295r. Sur les rumeurs diffusées dans les milieux orthodoxes selon lesquelles la confession calviniste de Loukaris était un faux : Jobert, *De Luther à Mohila* (cité n. 5), p. 370-371.

85. Makarij, *История Русской церкви* (cité n. 5), p. 310-311 ; Kapterev, *Характер* (cité n. 55), p. 482-483 ; Б. Л. Фонкич [B. L. Fonkič], *Греко-славянские школы в Москве в XVII веке*, Москва [Moscou] 2009, p. 11-16; Id., Из истории греческо-украинско-русских культурных связей в первой половине XVII в., dans Id., *Греческие рукописи и документы в России в XIV – начале XVIII в.*, Москва [Moscou] 2003, p. 101-108, ici p. 105; W. von Scheliha, *Rußland und die orthodoxe Universalkirche in der Patriarchatsperiode, 1589-1721*, Wiesbaden 2004, p. 337-339; Л. А. Тимошина [L. A. Timoshina], « Греко-славянские школы » и русская жизнь XVII в., *Очерки феодальной России* 14, 2010, p. 558-699, ici p. 568-601, 697-701.

86. RGADA, f. 52-1, n° 2 (07.09.1632, selon l'inventaire 1633), f. 4v; Timoshina, « Греко-славянские школы » (cité n. 85), p. 571-573.

87. Fonkič, Из истории (cité n. 85), p. 103-107.

88. Timoshina, « Греко-славянские школы » (cité n. 85), p. 592, n. 56.

89. Les séjours de Joseph en Pologne-Lituanie se déroulent au moment de la révolte cosaque dirigée par Taras Fedorovič contre le roi polonais et soutenue par la hiérarchie orthodoxe : Л. В. Заборовский, Н. С. Захарьина [L. V. Zaborovskij, N. S. Zakhar'ina], Из документов по истории русско-украинских взаимоотношений начала 30-х годов XVII века, *Славяне и их соседи* 7, 1999, p. 152-171, ici p. 158, 165, 167.

90. Boulychev, *История одной политической кампании* (cité n. 5), p. 57-64.

91. *Ibid.*, p. 32.

proche du métropolite de Kiev et de Cyrille Loukaris, de traduire les livres de polémique qui devaient renforcer les obstacles à l'Union avec les catholiques. Il apparaît donc clair que les orthodoxes ruthènes avaient rétabli leur crédit auprès du patriarche Philarète qui ne les soupçonnait plus de penchants procatholiques ou, en tout cas, souhaitait leur alliance dans la lutte contre les Latins.

Le 30 juin 1633, Cyrille Loukaris envoya au tsar et au patriarche russe une lettre jointe à une copie du dictionnaire grec de Varino Favorino et à divers ouvrages qu'il souhaitait voir traduits en russe. Parmi ces derniers se trouvaient les écrits antilatins de Gennadios Scholarios et du patriarche d'Alexandrie Mélétios Pègas, mais le destin ultérieur de ces manuscrits ou imprimés est inconnu et ils furent probablement perdus[92]. Dans sa lettre, Loukaris exprimait sa satisfaction d'apprendre la présence du protosyncelle Joseph à Moscou et son œuvre de traduction. Il annonçait en outre son intention de trouver et d'envoyer dans la capitale russe un autre « didascale », signe patent de son désir de renforcer la collaboration avec les Russes contre l'Église latine. La lettre du patriarche Loukaris traite également d'un point particulier des rites ecclésiastiques russes en évoquant l'envoi par Philarète des éditions moscovites des Ménées, du Psautier et d'un règlement ecclésiastique, un *typikon*, tout récemment publié à Moscou (*Око церковное*, Moscou, 20 février 1633). Cyrille loue cette édition dont les calculs de la date de Pâques et « les autres règles » lui ont semblé « très corrects, tandis que nous ne les avons pas ainsi, et que tes saintes prières nous aident aussi à les rétablir »[93].

92. Στέλλω || καὶ ἐγὼ τῆς μακαριότητός σου ἕνα Βαρῖνον, τοῦ Σχο||λαρίου τοῦ Γενναδίου κατὰ Λατινῶν βιβλία τρία καὶ ἕτερα || τρία βιβλία τοῦ κὺρ Μελετίου π(ατ)ριάρχου Ἀλεξανδρείας, τὰ ὁποῖα || θέλει τὰ ἰδῆ ὁ ὁσιώτατος πρωτοσύγκελος [sic] π(α)π(ᾶς) κὺρ || Ἰωσήφ, ὁ ὁποῖος ἔκαμεν φρόνιμα καὶ ἅγια νὰ ἀνα||μείνῃ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μεγάλου βασιλέως καὶ τῆς μακαριότητός σου [...] (RGADA, f. 52-2, n° 103, f. 12r; f. 52-1, n° 6 [28.02.1634], f. 42r-45r); voir Kapterev, *Характер* (cité n. 55), p. 517-526; Fonkič, *Греко-славянские школы* (cité n. 85), p. 15-16. Il s'agit du dictionnaire Phavorinus Guarinus (Varinus), *Magnum illud ac perutile dictionarium (Τὸ μέγα καὶ πάνυ ὠφέλιμον λεξικὸν Βαρίνου Φαβωρίνου)*, Roma 1523 et Basilea 1538. Les œuvres de Mélétios Pègas, patriarche d'Alexandrie, pourraient être aussi un livre imprimé. En 1627, une édition de ses écrits *(Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ Πάπα)* a été publiée, selon É. Legrand (Legrand, *Bibliographie hellénique* [cité n. 1], 1, p. 240-243, n° 168) par la typographie de Nicodème Métaxas à Constantinople. Un extrait d'une lettre adressée à l'ambassadeur français, le comte de Césy, en octobre 1625 et recopiée pour la congrégation de la Propagande romaine contient une liste des livres apportés pour Cyrille Loukaris d'Angleterre. Dans cette liste, entre autres publications, on trouve la mention suivante : « Li trattati di Meletio Arciv(escov)o d'Alessandria, Lybia, Pentapoli, Etiopia e di tutta la terra d'Egitto, e del Primato del Papa in forma d'epistole. Il primo trattato è dedicato al Gran Duca di Moscovia, il secondo alli Rè abitanti nei contorni di Polonia, il terzo ai Rè et alli Greci » (APF, Scritture riferite nei congressi [dorénavant SC], Greci, 1 (1622-1700), f. 29r-29v). Ainsi, il n'est pas impossible que cette édition des ouvrages de Mélétios Pègas (trois traités en tout) « sur la primauté du pape » ait été celle que Loukaris voulait voir traduite en slavon. Sur les livres envoyés par Loukaris à Moscou : С. А. Белокуров [S. A. Belokourov], *О библиотеке московских государей XVI столетия*, Москва [Moscou] 1898, p. 119. Sur la littérature polémique éditée par la première typographie grecque à Constantinople et les livres envoyés à Loukaris d'Angleterre : O. Olar, « Cosa che mai venne in tutta Grecia » (cité n. 7), sous presse.

93. RGADA, f. 52-2, n° 103 (30.06.1633), f. 11r-12r : [...] διὰ τὰ βιβλία, ὁποῦ μου ἔστειλεν ἡ μακαριότης σου || (f. 12r) ἐχάρηκα, διατὶ ἴδα τὴν τάξιν τῶν πασχαλίων καὶ ἄλ||λαις τάξαις ἐκκλησιαστικαῖς πολλὰ εὔμορφαις, ὁποῦ || ἡμεῖς δὲν ταῖς ἔχομεν ἔτζη, καὶ ἡ εὐχή σου ἡ ἁγία μήπως || καὶ μᾶς βοηθήσῃ νὰ τὸ κατορθώσωμεν καὶ ἡμεῖς. Pourtant le comput pascal fut publié en tant que supplément au Psautier en novembre 1625 et septembre 1632. Ce serait cette première édition que le patriarche Philarète aurait transmise par l'intermédiaire de Jacques Roussel en Suède en tant que cadeau de la part de l'archiprêtre de l'église de l'Annonciation du Ktemlin Ivan Nasedka (от Олексеева отца духовнаго, от благовещенского соборного свещенника от Ивана) à l'ambassadeur de Gustave Adolphe, un certain Alexis Ljubim Rubets (Rubtsov). Ce dernier était un orthodoxe qui, ayant fui de Rzeczpospolita, se réfugia auprès du roi suédois, entra à son service et vint avec l'ambassade suédoise en Russie en 1626 : RGADA, f. 40-1, n° 1, 1630, f. 335r-337r. Parmi les spécificités des livres moscovites

Il est difficile de savoir dans quelle mesure ces remarques appréciatives étaient destinées à autre chose qu'à s'attirer les bonnes grâces du patriarche Philarète. En effet, ce *typikon* moscovite semble lui avoir tenu particulièrement à cœur. En 1633, Philarète ordonna de confisquer l'édition russe de 1610 du *typikon* et de la brûler (comme il l'avait fait auparavant avec les livres « lituaniens ») pour la remplacer par une nouvelle édition, expurgée des fêtes spécifiquement russes et de toute commémoration d'un saint ou rite absent des *typika* grecs. Quoi qu'il en soit, les années 1632-1633 semblent marquer une étape essentielle dans le développement de la collaboration entre Moscou, Constantinople et Kiev, en vue, semble-t-il, de renforcer l'unité de l'Église orthodoxe contre ses ennemis.

L'active correspondance de Cyrille Loukaris avec la Russie amène à poser une question cruciale : le patriarche œcuménique s'était-il ouvert au chef de l'Église russe de l'ampleur réelle de ses projets (même temporaires) de réforme ecclésiastique et dans quelle mesure croyait-il au ralliement de Moscou à sa ligne théologique? Certains détails permettent de supposer que Loukaris s'ingéniait surtout à ne pas choquer le patriarche russe par ses projets les plus révolutionnaires pour le bien de ses vues diplomatiques. Ainsi, dans la correspondance que Loukaris menait avec Moscou, on ne trouve pas trace d'une quelconque discussion sur la nature réelle de l'eucharistie, le nombre des sacrements ou un autre sujet éminemment polémique : le culte des icônes. Or, dans sa *Confession*, le patriarche insiste sur le commandement vétérotestamentaire interdisant « quelconque représentation des choses » et l'ordre de ne pas se « prosterner devant elles » (Ex 20,4-5 : οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἴδωλον, οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα) (réponse à la quatrième question ajoutée à la *Confession*). Le patriarche soulignait qu'il convenait de ne pas s'adonner à la vénération des icônes, lesquelles ne sont que des objets créés par les peintres. Tout au plus était-il loisible d'en posséder et de les admirer au nom de l'amour de l'art. Cette tendance iconoclaste ne pouvait que choquer non seulement l'entourage de Cyrille Loukaris, mais aussi ses correspondants russes. Pourtant, malgré cette déclaration, le patriarche de Constantinople remercia avec reconnaissance pour les icônes envoyées par Philarète en 1630. En mai 1631, Cyrille Loukaris remercia par lettre le tsar et le patriarche pour « quatre saintes icônes revêtues d'argent ciselé et d'or, ainsi que pour la cuve [baptismale] en argent doré pour l'eau de bénédiction ». Les icônes « ont été déposées avec vénération et [pieuse] crainte dans la sainte Grande Église du patriarcat de Constantinople » où les habitants de la ville et des alentours vinrent les vénérer et prier Dieu de concéder longévité au tsar : « et une grande joie est descendue sur la race grecque et qu'à toi soient la gloire et la louange »[94]. Dans une autre lettre, envoyée à Moscou en 1633, le patriarche glorifie les icônes russes et le portrait du tsar qui lui ont été envoyés et il les qualifie bien de « vos saintes icônes ». Il va jusqu'à affirmer que tous les orthodoxes venaient les vénérer en les embrassant dans sa

appréciées par Cyrille Loukaris se trouvait entre autres l'ajour dans les Ménées d'une liturgie spéciale de vénération de la Sainte Tunique envoyée à Moscou par le shah de Perse Abbas Ier en 1625 (RGADA, f. 52-1, n° 11 (26.02.1632), f. 82r : а послали мы, великий государь святейший патриарх, к вам, святейшему патриарху Кирилу, Минею для того, что в ней служба Ризе Господни вся сполна, да в той же Миинее двои часы царьские, одне перед Рожеством Христовым, а другие перед Богоявлением Господнем ; А. И. Рогов [A. I. Rogov], Культурные связи России с Балканскими странами в первой половине XVII в., dans *Связи России с народами Балканского полуострова* (cité n. 12), p. 114-137, ici p. 117.

94. RGADA, f. 52-1, n° 25 (23.05.1630), f. 6r-10r; n° 29 (01.08.1630), f. 1r-2r; n° 11 (26.02.1632), f. 1r-15r (lettres de Cyrille Loukaris au tsar et au patriarche, mai 1631), f. 90r-92r, f. 100r-103r.

chambre selon l'ancienne tradition de la dévotion aux icônes[95]. L'envoi d'un portrait du tsar russe au patriarche de Constantinople constituait un cadeau insolite, peut-être inspiré des gravures de souverains produites dans les pays protestants et dont certains exemplaires avaient bien atteint la Russie.

La vénération des icônes est bien évidemment liée à celle d'autres objets sacrés, et notamment des reliques. Loukaris ne se prononce pas spécifiquement sur celles-ci dans sa *Confession*, mais il affirme plus largement que le Christ est le seul intermédiaire entre Dieu et les croyants (chapitre 8). Or, malgré cette prise de position forte, ses représentants apportèrent à Moscou des reliques de saints[96]. La dimension « protestante » de la *Confession* de Loukaris semble donc en contradiction avec ses actes, ce qui plaide en faveur de l'hypothèse faisant de ce texte davantage une œuvre de circonstance répondant aux nécessités de la collaboration politique et ecclésiastique pour faire obstacle aux progrès de l'influence catholique à l'Est, qu'une véritable tentative pour renouveler le système doctrinal de l'orthodoxie en s'inspirant du protestantisme. Il n'est pas impossible que la réticence de Cyrille Loukaris à rendre publique la version grecque de sa *Confession* (traduction en 1631 ; première édition en 1633), malgré l'insistance des protestants de son entourage, et l'absence de traduction slavonne, puissent s'expliquer par ce louvoiement du patriarche entre la tradition et les urgences politiques auxquelles il sut faire face sans réellement introduire de changements radicaux dans les fondements théologiques de l'orthodoxie.

Le début des années 1630 est marqué par une entente entre le patriarche de Constantinople et Philarète de Moscou dont les effets politiques sont essentiellement visibles dans le rapprochement de la Russie avec le roi de Suède Gustave II Adolphe et avec la Transylvanie en vue de la véritable destruction des puissances catholiques, l'empire des Habsbourgs et ses alliés polonais. Malgré le mécontentement à Moscou à la suite de la déposition du métropolite Isaïe de Kiev[97], l'alliance déboucha bel et bien en 1632 sur une guerre de la Russie contre la Pologne-Lituanie. Elle se révéla si difficile pour Moscou que le tsar ne put faire l'économie de l'alliance des orthodoxes et le patriarche Philarète dut transiger sur la question d'Isaïe de Kiev. Le patriarche Philarète continua à se montrer bien disposé envers le clergé grec venu en quête d'aumônes en Russie. Il n'est toutefois pas

95. RGADA, f. 52-2, n° 103, f. 7r : […] ἦλθον εἰς τὸ || κελλί μου νὰ ἰδοῦν ταῖς ἁγίαις σας εἰκόναις καὶ ἴδονταις μόνον τὰ ταῖς ἀσπασθοῦν, δὲν ἠθέ||λησα ἔξω ἀπὸ λόγου μου καὶ ἀπὸ τοὺς εὑρεθέν||τας ἀρχιερεῖς, ὅλοι μας ταῖς ἀσπασθήσαμεν, || ἡ δὲ φραγγῶν καὶ ἄλλων ἐθνῶν οὔτε κἂν εἰς τὸ χέρι δὲν ἀφῆκα νὰ ταῖς ἐγγύσουν, ὁ Κ(ύριο)ς ἡμῶν Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστό)ς, ὁποῦ εἶναι εἰκόνα τοῦ πατρὸς || τοῦ εὐλογημένου, νὰ μᾶς ἀξιώσε πρόσωπα || πρὸς πρόσωπον ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐ(ρα)νῶν (traduction russe du Bureau des ambassadeurs : Kapterev, *Характер* [cité n. 55], p. 520) ; RGADA, f. 89-1, n° 4 (1633), f. 6r (образ начертан на цке по подобию лица государя царя и великого князя Михаила Федоровича всеа Русии), 7r, 10r-12r, 27r ; f. 52-1, n° 11 (26.02.1632), f. 102r. Dans le projet de réponse au patriarche Cyrille Loukaris datée de 1634, la cour russe envisageait d'exprimer sa satisfaction d'apprendre que les Grecs vénéraient les icônes, mais la phrase n'est pas entrée dans la version finale de la lettre : RGADA, f. 52-1, n° 6 (28.02.1634), f. 18r. Sur le portrait du tsar envoyé à Cyrille Loukaris voir Rogov, Культурные связи (cité n. 93), p. 129.

96. RGADA, f. 52-1, n° 11 (19.08.1631), f. 9r (lettre de Cyrille Loukaris en soutien au métropolite de Thessalonique Athanase Patélaros, 1631) ; n° 5 (01.01.1632), f. 18r (lettre de Cyrille Loukaris en soutien à Nicéphore, archimandrite du monastère Saint-Mamas en Chypre, 2 juillet 1631), 28r ; RGADA, f. 52-1, n° 11 (26.02.1632), f. 45r-47r : envoi par Cyrille Loukaris des reliques du saint martyr Cyprien apportées par l'intermédiaire des archimandrites Amphiloque et Daniel ; f. 52-2, n° 111 (avril 1634) : πέμπομεν δὲ χάριν εὐλογίας || καὶ ἁγιασμοῦ ἅγιον λείψανον τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Προκοπίου […]

97. Б. Н. Флоря [B. N. Florja], Киевский митрополит Петр (Могила) и русская власть : эволюция взаимоотношений, *Вестник церковной истории* 1/2, 2013, p. 179-187, ici p. 179-180.

impossible que la situation à Kiev ait influencé les liens avec l'Orient chrétien en général. Le patriarche de Jérusalem Théophane sentit probablement une froideur nouvelle, puisqu'il s'inquiéta auprès de Philarète de savoir si la cour moscovite n'avait pas reçu quelque fausse information à propos de l'usage inapproprié fait de « l'aumône » russe envers le Saint-Sépulcre et de sa prétendue ingratitude. Philarète entreprit de le rassurer d'une lettre dont on a conservé le brouillon autographe. Il y exprimait ses regrets d'avoir dû se résoudre à n'envoyer que si peu à ses coreligionnaires, car « notre ennemi et adversaire, le roi polonais, selon le plan du pape de Rome, veut assaillir et irrémédiablement anéantir notre État et détruire notre vrai foi chrétienne orthodoxe de la loi grecque pour introduire et établir sa foi papiste hérétique ; ainsi, donc, nous nous préparons à combattre contre nos ennemis et avons dépensé beaucoup pour payer les soldats »[98]. Le patriarche russe était donc prêt à poursuivre ce plan reposant sur la collaboration entre orthodoxes et protestants : Moscou signa un traité avec la Suède en 1632 et l'artisan de ce traité ne fut autre que le huguenot français Jacques Roussel, le favori du patriarche russe.

Il semble même qu'à cette époque Philarète ait été davantage déçu du manque d'effort consenti par le patriarcat de Constantinople pour se rapprocher des protestants que des rumeurs mettant en cause les orientations doctrinales calvinistes de Loukaris. Lui-même commençait sans doute à montrer de l'intérêt pour les idées dogmatiques des réformés et Roussel était à même de les lui expliquer et de les lui vanter. Bien que les recherches récentes aient définitivement prouvé que le véritable auteur des traductions russes de la *Confessio Belgica* (la confession des églises réformées des Pays-Bas) et de la catéchèse de Heidelberg conservées dans deux manuscrits (l'un à la bibliothèque universitaire d'Helsinki, l'autre à Trinity College de Dublin) n'était pas Jacques Roussel, mais un interprète et copiste de la fin du XVIIe siècle[99], certaines sources confirment que Philarète demanda à son protégé de lui fournir une traduction de la confession de la foi réformée. L'un des envoyés de Roussel, un noble suédois nommé Christian Wassermann, fait allusion en mars 1634 au souhait du patriarche d'obtenir par l'intermédiaire de Jacques Roussel une traduction d'un « livre liturgique calviniste »[100].

Plus important encore pour ce point est le témoignage d'une lettre de Philip von Scheiding, ambassadeur de Suède, qui, en avril 1634, prévenait le Bureau russe des ambassadeurs et la cour de Moscou que « le nommé Roussel » était un « fugitif et traître » (accusation qui reflète les changements cruciaux des politiques étrangères russe et suédoise qui mirent alors Roussel hors-jeu). C'est pourtant ce même Roussel qui avait fait « traduire du français en russe les préceptes de la foi calviniste, un catéchisme et une profession de foi de la même source, disant qu'il avait fait cela sur la recommandation de Sa Majesté le Tsar, et par son ordre » et affirmait avoir reçu « de feu le saint patriarche [Philarète] la somme de deux mille roubles afin de [le] faire »[101]. Selon la lettre de l'ambassadeur, ce même Roussel disait également qu'après lecture de la traduction et comparaison avec l'original, il l'avait trouvée conforme au texte français. Demeure pendante la question de la capacité de Roussel à comparer efficacement ces deux textes, dont l'un était écrit en

98. RGADA, f. 52-1, n° 7 (mai 1631), f. 14r-21r (lettre datée du 17 juillet 1631).

99. L. Ronchi De Michelis, Tra Amsterdam e Mosca : una traduzione russe secentesca dei libri simbolici della Chiesa riformata olandese, *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 24/1, 2011, p. 115-131.

100. Porshnev, *Франция, Английская революция и европейская политика* (cité n. 11), p. 348 ; Id., *Тридцатилетняя война* (cité n. 11), p. 422-423 ; Zuber, Autour de 1630 (cité n. 11), p. 192 ; Oparina, *Иван Наседка* (cité n. 56), p. 174.

101. Mikkola, Un zélateur du calvinisme (cité n. 11), p. 216.

russe. Ainsi, ces informations confirment que le patriarche russe souhaitait être au courant des particularités de la confession de foi protestante et payait bien Jacques Roussel pour lui procurer les textes nécessaires[102]. On ne peut pas savoir jusqu'à quel point il était au courant des intentions réformatrices de Cyrille Loukaris, mais étant donné qu'il proclama un jeûne extraordinaire pour commémorer le décès du roi de Suède et qu'il rejeta sans hésitation toutes les accusations portées contre Loukaris[103], ses sympathies et son souci de collaborer avec les souverains protestants ne font aucun doute.

Bien que prometteurs, ces contacts ne débouchèrent sur rien de concret suite aux décès en rafale des principaux acteurs de l'alliance : Gustave II Adolphe, susceptible de prendre dans les projets la place de Gabriel Bethlen, décéda sur le champ de bataille le 16 novembre 1632; le 1er octobre 1633, le patriarche russe Philarète Nikitič, très âgé, passa dans l'autre monde, suivi de peu (19 décembre) par le représentant de Loukaris en Russie, le protosyncelle Joseph[104]. Au début de l'été 1634, la paix fur signée entre la Rzeczpospolita et la Russie, mettant fin à la guerre de Smolensk et aux espoirs d'une action militaire coordonnée associant Russes, Ottomans et protestants contre Polonais et Habsbourgs. Les lettres rédigées par Cyrille Loukaris et Thomas Cantacuzène jusqu'au début de 1634 montrent qu'ils s'efforçaient d'inspirer confiance aux Russes dans l'alliance avec les Ottomans, promettant leur prochaine entrée en guerre contre la Pologne-Lituanie. De même, on perçoit dans leurs écrits l'ampleur de leur déception et de leur incrédulité lorsqu'ils eurent connaissance du traité de Polanów qui officialisait l'échec d'un projet si prometteur[105].

102. Sur la liberté relative de la confession protestante à Moscou avant la guerre de Smolensk, voir Д. В. Цветаев [D. V. Tsvetajev], *Из истории иностранных исповеданий в России в XVI и XVII веках*, Москва [Moscou] 1886, p. 39-50; Id., *Протестантство и протестанты в России до эпохи преобразований*, Москва [Moscou] 1890, p. 58-64, 151-153; Oparina, *Иноземцы* (cité n. 45), p. 45, 132. Il n'est pas impossible que le déplacement en 1632 de l'église protestante reconstruite à Moscou après l'incendie en 1626 ait eu des raisons politico-ecclésiastiques plus importantes qu'un simple mécontentement du patriarche moscovite, agacé d'un incident violent survenu aux portes du temple. Cette anecdote ne peut toutefois être datée avec précision et il n'est donc pas impossible que ce déplacement ait eu lieu plus tard, après la mort du patriarche Philarète.

103. Porshnev, *Muscovy and Sweden* (cité n. 11), p. 163.

104. Fonkič, *Греко-славянские школы* (cité n. 85), p. 16; Timoshina, « Греко-славянские школы » (cité n. 85), p. 600.

105. RGADA, f. 52-2, n° 107, f. 1r-13r (3 février 1634, lettre autographe de Cyrille Loukaris); f. 52-1, n° 6 (28.02.1634), f. 81r-86r (lettres de Cyrille Loukaris rédigées après qu'il a été informé du décès de Philarète Nikitič, octobre 1634). Cf. RGADA, f. 52-1, n° 1 (1634), f. 6r-7r; n° 7 (24.06.1634), f. 3r-4r, 18r-20r; Florja, К истории установления политических связей (cité n. 12), p. 34-35. Il est intéressant de noter que les deux premières lettres autographes de Cyrille Loukaris touchant aux affaires diplomatiques (52-2, nos 103 et 107), qui datent du 30 juin 1633 et du 3 février 1634 et se trouvent dans les fonds des archives du Bureau des ambassadeurs, arrivèrent à Moscou après le décès du patriarche Philarète. Presque toutes les nombreuses autres lettres du patriarche de Constantinople provenant de ces fonds concernent des demandes de versements d'aumônes. Il semble malheureusement que, du vivant de Philarète Nikitič, toute la correspondance d'importance de Loukaris soit arrivée ailleurs qu'au Bureau, probablement directement chez le patriarche moscovite. En conséquence, seules de rares traductions en russe de pièces importantes sont conservées. Peu avant sa mort, le patriarche Philarète intervint personnellement dans la préparation de la correspondance avec la cour de Constantinople, insistant sur l'amitié traditionnelle liant Moscou au sultan dans le cadre de leur alliance : RGADA, f. 89-1, n° 4 (1633), f. 27r-37v (autographes de Philarète).

V. Les collaborateurs de Cyrille Loukaris et la Russie

Il est difficile d'estimer précisément l'importance du rôle que tenait la Russie dans les projets politiques du patriarche Cyrille. Les efforts qu'il déploya pour promouvoir traductions et éditions en russe de textes de polémique antilatine révèlent néanmoins qu'il espérait alors réellement que sa collaboration avec Moscou puisse porter des fruits concrets. La documentation des Archives des Actes anciens de la Russie permet de mettre en lumière quelques détails sur les liens qu'entretenait avec la Russie l'entourage de Loukaris pendant ces années cruciales et d'identifier certains des proches collaborateurs et alliés du patriarche actifs dans ce cadre. Il est sans doute significatif qu'ils soient presque tous originaires de Crète.

Parmi ceux-ci se détache la figure de Mélétios Vlastos, un copiste de l'entourage de Cyrille Loukaris, à qui l'on doit la réécriture partielle d'un manuscrit de la traduction en démotique du Nouveau Testament préparée par Maxime de Gallipoli à l'ambassade des Pays-Bas[106]. Ce Mélétios Vlastos est à distinguer d'un célèbre homonyme, professeur de Loukaris à l'école du métoque crétois de Sainte-Catherine du Sinaï, qui fit l'un des promoteurs de la canonisation du patriarche Cyrille en tant que néomartyr[107]. Le copiste qui nous intéresse ici appartenait néanmoins à la même famille crétoise. Lorsque Cyrille Loukaris souhaita nouer des contacts avec la cour d'Angleterre en vue d'un possible rapprochement des Églises orthodoxe et protestante, il envoya à Londres un manuscrit de sa *Confession*, le codex grec actuellement conservé à la bibliothèque Bodléienne. Le scribe qui le copia n'est autre que Mélétios Vlastos, collaborateur de Maxime de Gallipoli[108]. La présence de Vlastos dans l'entourage de Cyrille Loukaris au début des années trente est confirmée par une lettre de recommandation en faveur d'un Grec nommé Antoine,

106. M. I. Μανουσακας [M. I. Manousakas], Νέα στοιχεῖα γιὰ τὴν πρώτη μετάφραση τῆς Καινῆς Διαθήκης στὴ δημοτικὴ γλώσσα ἀπὸ τὸ Μάξιμο Καλλιουπολίτη, *Μεσαιωνικὰ καὶ Νέα Ἑλληνικά* 2, 1986, p. 7-70, ici p. 35-36; K. Papoulidis, *Problèmes de traduction* (cité n. 10), p. 105-106. La liste des manuscrits rédigés par Mélétios Vlastos, malheureusement, ne disringue pas les deux copistes homonymes : Λ. Πολιτης, Μ. Πολιτη [L. Politès, M. Politè], Βιβλιογράφοι 17ου-18ου αιώνα. Συνοπτική καταγραφή, *Δελτίο του ιστορικού και παλαιογραφικού αρχείου* 6, 1994, p. 313-645, ici p. 553-554.

107. K. Μερτζιος [K. Mertzios], Μελέτιος Βλαστός. Νέα βιογραφικά στοιχεία, *Παρνασσός* 4, 1962, p. 19-27 ; N. Τωμαδακης [N. Tomadakès], Δεκαπέντε ἐπιγράμματα Μελετίου τοῦ Βλαστοῦ ἐκ τῶν καταλοίπων Β. Α. Μυστακίδου ἐκδιδόμενα, *EEBS* 18, 1948, p. 247-257; Id., Ὁ Μελέτιος Βλαστὸς ἐπιγραμματοποιὸς καὶ ὑμνογράφος, *Ἀθηνᾶ* 53, 1949, p. 85-93; N. M. Panagiotakes, *El Greco : the Cretan years*, Farnham 2009, p. 104-108; Z. N. Τσιρπανλης [Z. N. Tsirpanlès], Ὁ Κύριλλος Λούκαρις καὶ ἡ καθολικὴ Προπαγάνδα τῆς Ῥώμης (1622-1638), *Κρητολογία* 4, 1977, p. 49-56, ici p. 54-55. « Meletios Vlastos, predicatore di Candia » est mentionné dans la liste de partisans du patriarche Cyrille Loukaris rédigée vers 1624 : APF, SC, Greci, 1, f. 17v (« Relazione sull'operato e sugli affari di Cirillo Lucari, patriarca di Costantinopoli, ed elenco dei suggetti suoi dipendenti »). Cf. aussi les descriptions dramatiques des luttes au sein de l'Église constantinopolitaine dans les années 1620 dans les autres « relations » envoyées à la congrégation de la Propagande de la foi : *ibid.*, f. 7r-14r, 28v-29r. Il semble que c'est ce Mélétios Vlastos dont les exemples d'écritures sont publiés dans Π. Δ. Μαστροδημητρης [P. D. Mastrodèmètrès], Ἐπιγράμματα ἱερέων τοῦ Χάνδακος εἰς ἔπαινον τοῦ Δοῦκα τῆς Κρήτης Giovanni-Battista Grimani (1636), *Κρητικὰ χρονικά* 23/2, 1971, p. 367-394, ill. 69-72, ici p. 374-376, ill. 70.

108. RGADA, f. 52-2, no 104. L'identification de l'écriture est effectuée d'après A. Δ. Κομινης [A. D. Kominès], *Πίνακες χρονολογημένων πατμιακῶν κωδίκων*, Ἀθῆναι [Athènes] 1968, p. 42, nos 82, 85 (*Patmos 287*, daté de 1630); Manousakas, Νέα στοιχεῖα (cité n. 106), pl. 6 et 10 (Genève, bibliothèque de Genève, ms. gr. 21a, f. 363r et 368v : traduction du Nouveau Testament par Maxime de Gallipoli recopiée par Mélétios Vlastos avec des annotations par Antoine Léger), pl. 7 ; E. K. Λιτσας [E. K. Litsas], ... *καὶ βίβλοι ἠνεῴχθησαν. Κατάλογος ἔκθεσης χειρογράφων τῆς Κεντρικῆς βιβλιοθήκης τοῦ Α. Π. Θ. καὶ ἐγγράφων τῶν Γ. Α. Κ.- Ἱστορικοῦ ἀρχείου Μακεδονίας*, Θεσσαλονίκη [Thessalonique] 2008, p. 33, no 17, pl. 24.

fils de Démétrios, datée du 1er juillet 1633 et signée du patriarche de Jérusalem. Elle fut apportée à Moscou au patriarche Philarète par un envoyé du sultan avec les lettres de Loukaris à la fin de cette même année[109]. L'examen de la lettre permet d'en identifier le scribe avec Mélétios Vlastos, ce qui amène à penser que le scribe ne seconda pas seulement Cyrille Loukaris par son œuvre philologique (édition grecque de la *Confession* et Nouveau Testament), mais également dans les prises de contact du clergé oriental avec la Russie[110].

Un autre fidèle collaborateur de Cyrille Loukaris était Mélétios Pantogalos, devenu en 1631 métropolite d'Éphèse[111]. Ce théologien entretenait lui aussi des relations avec le chapelain de l'ambassade hollandaise à Constantinople, Antoine Léger, ainsi qu'avec l'ambassadeur Haga lui-même. Une lettre adressée en mai 1631 par le patriarche Théophane de Jérusalem au tsar et au patriarche Philarète au sujet de l'aide matérielle espérée par un Grec appelé Kostas, fils de Georges de Kastoria, porte également la signature du métropolite Mélétios d'Éphèse, c'est-à-dire Pantogalos, tout juste promu à ce siège[112].

En 1643, Mélétios Pantogalos, fidèle à Cyrille Loukaris au point de souhaiter que ce dernier soit considéré comme un martyr de la foi chrétienne, arriva en Russie[113] confiant dans la possibilité d'y trouver un soutien, avant de faire un séjour à l'université de Leyde[114]. Les documents moscovites permettent de constater que le métropolite d'Éphèse essaya d'obtenir du tsar une subvention de quatre mille pièces d'argent justifiée par les dettes de son diocèse et la mise en gage de ses habits liturgiques. Il est symptomatique que le voyage à Moscou de ce partisan du défunt patriarche ait été entrepris lorsqu'il envisageait d'occuper lui-même le trône du patriarcat œcuménique en faisant échec aux milieux procatholiques dont l'exécution de Loukaris semblait avoir marqué le triomphe à Constantinople. Il exprima directement cette intention dans une lettre écrite en août 1644 de La Haye, où il arriva après son bref séjour moscovite, à Antoine Léger alors résidant à Genève. Dans cette lettre, Mélétios lui expliquait que son élection servirait au renforcement de leur cause commune et à la défaite de leurs ennemis[115]. La documentation disponible ne fournit malheureusement pas d'informations sur l'éventuel succès de ses demandes de subsides au gouvernement russe.

Les projets de transformation de l'Église orthodoxe que Loukaris souhaitait réaliser présupposaient l'organisation d'écoles et le développement d'enseignements à même de

109. RGADA, f. 52-2, n° 104; f. 52-1, n° 2 (15.12.1633, selon l'inventaire 1634), f. 77r-80r. Cf. RGADA, f. 52-1, n° 6 (28.02.1634), f. 80r, 101r (demandes de Gérasime d'Alexandrie et appel deThéophane de Jérusalem à accorder des faveurs à cet Antoine de Thessalonique). Il est intéressant de noter qu'à son arrivée en Russie ce Grec, malgré tant d'interventions de haut niveau en sa faveur, a dû subir le rebaptême comme tant d'autres de ses coreligionnaires orthodoxes entrant en Russie à cette époque : T. A. Опарина [T. A. Oparina], « Исправление веры греков » в русской церкви первой половины XVII в., *Россия и Христианский Восток* 2-3, 2004, p. 288-326, ici p. 308-309.

110. En 1631, quand les patriarches Théophane de Jérusalem et Gérasime d'Alexandrie ont refusé de signer la *Confession*, le texte de celle-ci leur avait été apporté par le drogman de l'ambassade des Pays-Bas dit « Micheletto », l'interprète Michel Vlastos, sans doute de la même famille que le scribe Mélétios Vlastos : Hofmann, *Patriarch Kyrillos Lukaris*(cité n. 1), p. 91; Manousakas, *Νέα στοιχεία* (cité n. 106), p. 16, 28-29.

111. Hering, *Οἰκουμενικὸ πατριαρχεῖο* (cité n. 1), p. 241, n. 116; Tomadakès, *Λουκάρεια* Α', Νεόφυτος Γ' Κρής (cité n. 4), p. 163-168.

112. RGADA, f. 52-1, n° 13 (03.03.1632), f. 13r-17r.

113. *Ibid.*, n° 2 (mars 1643), f. 1r-5r; n° 32 (22.03.1645), f. 107r.

114. K. Rozemond, *Archimandrite Hierotheos Abbatios 1599-1664*, Leiden 1966, p. 23, 31; Olar, Paroles de pierre (cité n. 1), p. 177.

115. É. Legrand, *Bibliographie hellénique ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*, 4, Paris 1896, p. 519-521, n° 216 : εἰς ἀφάνεια ντῶν ἐχθρῶν ἡμῶν καὶ εἰς ἡμετέραν στερέωσιν.

permettre aux Grecs d'échapper au système d'éducation catholique mis en place depuis longtemps pour diffuser dans l'Orient orthodoxe, via la formation d'une nouvelle élite intellectuelle formée en Occident, les idées uniates[116]. Les efforts du patriarche œcuménique pour effectuer un rapprochement avec le monde protestant en publiant sa *Confession* et en prenant l'initiative de commander une traduction du Nouveau Testament en langue vernaculaire coïncident avec la visite à Moscou du grand archimandrite de la Grande Église et prohigoumène de Vatopédi, Bénédiktos, à l'automne 1629[117]. L'archimandrite, comme Loukaris originaire de Crète, avait fait ses études à Wittemberg et était connu dans le monde catholique comme un fidèle du patriarche œcuménique Cyrille. Son nom apparaît dans la liste des partisans de Loukaris compilée à l'usage de la congrégation romaine de la Propagande de la foi : « Benedictus Cretensis, studiosus Vintimbergensis, hereticus, ille qui ediderat librum contra Romanum Pontificem » ou « Venedictos, figlio di Joanne Jerosolimitano, Abb(at)e a M(on)te Santo del Mon(aste)rio Vatopedi »[118]. L'ambassadeur du roi de Suède, Paul Strassburg, a laissé une évocation élogieuse de sa rencontre avec Bénédiktos en pays roumain et des connaissances linguistiques de l'archimandrite[119].

Bénédiktos arriva de Bucarest en Russie pour demander des subsides en faveur de l'école qu'il souhaitait organiser. Il se présentait comme étant porteur de lettres de recommandation adressées au tsar et à Philarète, son père, de la part de quatre hauts prélats de l'Église orientale : le patriarche de Jérusalem Théophane, le métropolite de Hongrovalachie Grégoire, le métropolite de Kiev Job Borecki et Pierre Moghila, l'archimandrite du monastère des Grottes de Kiev[120]. L'absence de lettres de Cyrille Loukaris détonne dans ce petit corpus de sept missives, mais rien ne permet pour autant de supposer que Théophane de Jérusalem et les hiérarques roumains et ruthènes aient tenté d'obtenir le soutien du tsar au projet d'organisation d'une école en Moldavie contre l'avis de Loukaris. L'arrivée de Bénédiktos à Moscou cadre parfaitement avec les initiatives de Loukaris en faveur d'institutions d'enseignement, bien que cette politique n'ait pas été couronnée de succès[121]. L'organisation d'une école en Moldavie devait sembler plus sûre à l'entourage de Cyrille après les déboires de la nouvelle typographie grecque apportée d'Angleterre à Constantinople par Nicodème Métaxas. Les intrigues des adversaires du patriarche avaient en effet conduit à des accusations d'offense à la foi musulmane, lesquelles avaient débouché sur la destruction de la presse. Pourtant, Bénédiktos ne parvint pas à revenir avec les subventions reçues : il fut arrêté sur les terres polono-lituaniennes et demeura prisonnier un an, ce qu'il avait reçu de Philarète étant, selon son témoignage, confisqué[122]. Cette saisie semble pourtant étrange et même peu crédible : à l'automne 1631, Pierre Moghila résolut de fonder à Kiev une école séparée de celle contrôlée par le métropolite Isaïe. Il annonça avoir obtenu la bénédiction de Cyrille Loukaris pour sa fondation scolaire au monastère des Grottes[123]. Jamais les autorités laïques n'intervinrent pour en empêcher

116. HERING, *Οἰκουμενικὸ πατριαρχεῖο* (cité n. 1), p. 219.
117. FONKIČ, *Греко-славянские школы* (cité n. 85), p. 27-41.
118. APF, SC, Greci, 1, f. 10ᵛ, 18ʳ.
119. *Călători străini despre Ţările Române*, 5, Bucarest 1973, p. 65.
120. RGADA, f. 52-1, n° 3 (15.09.1629, selon l'inventaire 1630), f. 7ʳ-8ʳ; f. 68-1, n° 1 (22.09.1629, selon l'inventaire 1630), f. 8ʳ, 11ʳ, 15ʳ-16ʳ; A. CAMARIANO-CIORAN, *Les académies princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Thessaloniki 1974, p. 20; FONKIČ, *Греко-славянские школы* (cité n. 85), p. 29.
121. HERING, *Οἰκουμενικὸ πατριαρχεῖο* (cité n. 1), p. 219; A. DE LANGE, Antoine Léger (cité n. 10), p. 216.
122. RGADA, f. 52-1, n° 15 (18.02.1646), f. 25ʳ.
123. MAKARIJ, *История Русской церкви* (cité n. 5), p. 475.

le fonctionnement. On peut s'interroger sur cette différence de traitement des autorités polono-lituaniennes qui tentèrent apparemment de faire échec à la réalisation en Moldavie (si telle était bien la destination de Bénédiktos[124]) d'un projet dont elles avaient toléré l'épanouissement sur leur propre territoire.

Le rôle des patriarches de Jérusalem et d'Alexandrie dans ces bouleversements n'est pas très clair en raison des fréquents changements de cap de leur diplomatie. Théophane de Jérusalem vit comme Loukaris ses relations avec Rome évoluer. En 1615, les missionnaires catholiques en Palestine chantaient les louanges du « patriarche grec » et de son frère qui avait étudié chez eux (« nostro scholaro »)[125]. En 1620, après un voyage à Moscou, ce même patriarche sembla mettre un terme aux espoirs de réaliser l'Union des Églises conçue à Brest, mais dès 1625-1626, il ouvrit à nouveau des tractations avec Rome, en accord avec Loukaris et le patriarche Gérasime d'Alexandrie (1620-1636)[126]. Lorsque Cyrille Loukaris se tourna vers le monde protestant, ses confrères ne firent pas preuve d'enthousiasme face à ce choix : en 1631, les patriarches de Jérusalem et d'Alexandrie refusèrent de signer le texte de la *Confession* calviniste de Loukaris, manifestant leur opposition à ses projets réformistes[127].

Ce refus n'empêcha pas les deux hiérarques de collaborer avec Loukaris dans ses contacts avec la Russie pendant les années 1620 et 1630. Certains aspects de leur collaboration dans leurs relations avec Moscou demeurent pourtant peu clairs. Théophane de Jérusalem entretenait des relations privilégiées avec Philarète, le patriarche de Moscou qu'il avait contribué à introniser et en faveur duquel il émit un acte de bénédiction en 1619[128]. Pourtant, lorsque Théophane chercha à renforcer encore ses liens avec la Russie dans les années 1620, il semble avoir eu recours à des individus bien disposés envers le monde catholique, alors même que Philarète Nikitič, grand ennemi des Polonais, lui était violemment hostile. Le fait est étonnant en soi, puisque Théophane recherchait auprès des Russes les moyens financiers de s'opposer aux manœuvres des Latins pour s'emparer des Lieux Saints[129], mais, par ailleurs, les représentants de Théophane auraient également bénéficié du soutien de Loukaris.

Ainsi, en 1627, ce fut le métropolite Christophoros d'Anchialos qui vint en Russie pour le compte de Théophane de Jérusalem avec son cousin, Athanase, métropolite de Bethléem, pour demander une aide matérielle[130]. Or, frère du patriarche, Christophoros est a priori à identifier avec le « nostro scholaro » loué par les missions catholiques. Ce même Christophoros d'Anchialos fournit ses lettres de recommandation au métropolite Averkios de Verroia, lequel resta longtemps à Moscou aux côtés de Philarète Nikitič[131]. Il est significatif que le patriarche de Jérusalem se soit finalement déclaré mécontent des

124. RGADA, f. 68-1, n° 1 (22.09.1629, selon l'inventaire 1630), f. 8^{r}, 11^{r}, cf. f. 15^{r} : « ici, en Petite Russie ».

125. S. Kuri, *Monumenta Proximi-Orientis, 3, Palestine – Liban – Syrie – Mésopotamie (1583-1623)* (Monumenta historica Societatis Iesu, 147 ; Monumenta missionum Societatis Iesu, 60), Roma 1994, p. 246-247, 249-252, 255-260.

126. Hofmann, Theophanes III. (cité n. 7), p. 22-38.

127. Hofmann, *Patriarch Kyrillos Lukaris* (cité n. 1), p. 91 ; Tsakiris, The "Ecclesiarum Belgicarum confessio" (cité n. 1), p. 477.

128. Б. Л. Фонкич [B. L. Fonkič], Грамота иерусалимского патриарха Феофана об утверждении московским патриархом Филарета Никитича, dans Id., *Греческие рукописи и документы* (cité n. 85), p. 400-410.

129. Papadopoulos, A', Ὁ Κύριλλος Λούκαρις (cité n. 1), p. 209-217.

130. RGADA, f. 52-1, n° 11 (20.01-02.07.1627), f. 1^{r}, 17^{r}-24^{r}, 45^{r}-73^{r}.

131. *Ibid.*, n° 13 (26.04.1629), f. 2^{r}-3^{r}, 6^{r}, 8^{r}.

activités d'Averkios à Moscou. Il fallut l'intervention du successeur procatholique de Cyrille Loukaris, Cyrille Kontarès, pour qu'Averkios puisse quitter la Russie et aller s'installer au métoque du monastère du Sinaï en Moldavie[132].

En 1623, le métropolite de Rhodes Jérémie, qui s'était retiré au Mont Sinaï après sa déposition, vint à Moscou. Il présenta des lettres tant du patriarche Théophane de Jérusalem, comme il se recommandait de son autorité[133], que de l'archevêque du Sinaï Joasaph, qui priait les autorités russes d'accéder à sa requête d'aumônes[134]. Pourtant, assez vite, le patriarche Philarète découvrit que Jérémie revenait de Rome, où il avait reçu une aumône non négligeable pour le monastère du Sinaï, ainsi qu'une lettre du pape Paul V (1605-1621)[135]. La lettre fut immédiatement traduite en russe et envoyée pour information à Cyrille Loukaris, afin qu'il châtie le coupable[136]. Mais il semble peu probable que les patriarches orientaux n'aient pas été au courant de l'existence des liens forts qui existaient alors entre les Sinaïtes et Rome : comme en témoigne leur correspondance, les deux archevêques qui se succédèrent à cette époque sur le trône du Sinaï, Laurent et Joasaph, jouissaient de relations privilégiées avec le pape Paul V[137]. Bien que Moscou se soit scandalisé[138] des aumônes apportées par ce même Jérémie au Mont Sinaï de la part du roi d'Espagne, le patriarche de Jérusalem ne pouvait en être choqué. Il correspondait lui-même avec Philippe IV d'Espagne[139] en cette même année qui vit les Sinaïtes et tous les patriarches orientaux essayer de mettre un frein aux sentiments antisinaïtes de Philarète. Une seconde délégation du Mont Sinaï se rendit à Moscou et y présenta des missives par lesquelles les patriarches affirmaient ignorer tout des relations du métropolite de Rhodes avec le monde catholique[140]. Par ailleurs, en 1629, Théophane recommanda à l'ambassadeur de France à Constantinople le métropolite de Myra en Lycie, qui arrivait de Moldavie, en soulignant sa fidélité au rite latin[141]. La principauté roumaine n'était toutefois qu'une étape sur son chemin de retour depuis la Russie : or, tant ce Jérémie de Myra (en 1626) que Christophoros d'Anchialos (en 1629) avaient bénéficié pour leur voyage à Moscou de lettres d'appui rédigées au nom de Loukaris.

132. Kapterev, *Характер* (cité n. 55), p. 148, 154, 159, 172-182.

133. RGADA, f. 52-1, n° 5 (01.05.1623), f. 1r-3r, 20r-25r.

134. *Ibid.*, f. 26r-30r.

135. *Ibid.*, f. 40r-46r, 53r-54r, 68r, 71r, 79r-96r. En 1634, la cour de Moscou reçut une lettre anonyme dénonçant les relations entretenues par l'archevêque d'Ohrid Abraham, qui venait d'arriver en Russie, avec Rome. Bien que le fait puisse maintenant être confirmé par des sources indépendantes, la dénonciation à l'époque ne porta pas préjudice à Abraham, qui fut reçu à la cour après avoir nié ces accusations : RGADA, f. 52-1, n° 8 (19.08.1634), f. 1r-18r, 53r-55r; E. Naxidou, East and West in constant discourse : the archbishops of Ohrid and their relations with the Roman Catholic Church (16th-17th century), *Cyrillomethodianum* 19, 2014, p. 87-99, ici p. 94.

136. RGADA, f. 52-1, n° 1 (septembre 1631, selon l'inventaire 1632), f. 13r-16r; n° 8 (juillet 1631), f. 1r.

137. G. Hofmann, Sinai und Rom, *Orientalia Christiana* 9/3, n° 37, 1927, p. 217-299, ici p. 284-291.

138. RGADA, f. 52-1, n° 5 (01.05.1623), f. 53r-54r, 59r-60r, 83r.

139. J. M. Floristán Imízcoz, *Fuentes para la política oriental de los Austrias : la documentación griega del Archivo de Simancas (1571-1621)*, 2, León 1988, p. 574-577.

140. RGADA, f. 52-1, n° 17 (23.05.1626), f. 7, 10r-11r, 16r, 22r-23r. Le soutien résolu apporté aux Sinaïtes par les autorités de l'Église orientale coïncide dans le temps avec la faveur dont ce monastère jouissait alors auprès des princes roumains de la dynastie des Moghila : Pippidi, Diplomaţie şi ortodoxie (cité n. 70), p. 360. Cette coïncidence ne saurait être fortuite et reflète à coup sûr l'alliance objective des hiérarques orientaux et des voïvodes roumains.

141. Hofmann, Theophanes III (cité n. 7), p. 39, n° 15 (14.05.1629) : « il Rev(erendissim)o arcivescovo di Myra di rito latino ».

Les lettres de recommandation en faveur de tel ou tel individu émises par la chancellerie patriarcale que conservent les archives du Bureau des ambassadeurs offrent a priori un matériel de choix pour reconstituer le cercle des partisans de Loukaris, puisque leurs bénéficiaires pouvaient être représentants d'options religieuses précises. Pourtant, la signature du patriarche sur ces documents n'est généralement pas autographe, ce qui laisse planer un doute quant à l'implication personnelle du patriarche. Le cas des lettres en faveur des proches de Théophane de Jérusalem semble précisément illustrer cette situation, car aucune des lettres de soutien du patriarche n'est autographe[142]. Cyrille Kontarès lui-même vint à Moscou en 1631 avec une lettre de Loukaris, laquelle porte deux lignes autographes du patriarche[143]. On ne peut toutefois se hâter de conclure car Cyrille Loukaris préférait bien dans certains cas qu'un scribe signe à sa place, même avant que sa maladie n'empire, vers 1634, provoquant un tremblement incontrôlé de ses mains. Le patriarche devait donc avoir de grandes difficultés à rédiger ses lettres lui-même[144]. Néanmoins l'analyse et l'explication de l'existence de ces lettres de Loukaris rédigées par des scribes constantinopolitains et signées à sa place par des personnes différentes restent à faire[145].

Les recherches archivistiques permettent ainsi d'identifier assez clairement les représentants des différents partis ecclésiastiques qui se disputaient l'appui de Moscou. En revanche, elles n'offrent souvent que trop peu d'informations sur les aspects concrets de leur activité dans la capitale russe. La documentation est en effet à peu près muette sur les négociations dont dépendaient les équilibres dogmatiques et ecclésiaux. Il n'en est pas moins clair que l'arrivée à Moscou de partisans de Cyrille Loukaris, ou de lettres rédigées par ceux-ci, correspond à des efforts entrepris par le patriarche en vue de réformer l'Église orientale. En effet, la correspondance conservée à Moscou livre de précieuses informations sur les aspects politiques des relations entre le patriarche Cyrille Loukaris et les Russes. Il ressort de son examen que Moscou fut tout à fait favorable aux projets de Cyrille Loukaris, mais qu'une suite de hasards malencontreux, au premier rang desquels les morts de protagonistes clefs, jeta à bas l'édifice diplomatique patiemment mis sur pied, et dont la *Confession* de Loukaris constituait la clef de voûte. Les éléments présentés ici demandent toutefois encore à être affinés, car la documentation moscovite inédite sur les envoyés de la Sublime Porte et de l'Église orientale est fort volumineuse et nombreux sont les rapports des représentants russes auprès du sultan qui attendent encore une étude attentive.

142. Seule une d'entre elles a été conservée, mais il convient de souligner qu'il ne s'agit pas d'un autographe, la lettre ayant été entièrement rédigée et, probablement, signée par le scribe Jacques, métropolite de Ganohora (RGADA, f. 52-2, n° 26 [juillet 1626] ; à propos de cette lettre de Cyrille Loukaris cf. В. Г. Ченцова [V. G. Tchentsova], Челобитная палеопатрского митрополита Феофана 1645 г. об организации греческого книгопечатания и греческой школы в Москве, *Palaeoslavica* 14, 2006, p. 77-151, ici p. 86, 147). Cf. RGADA, f. 52-1, n° 6 (11.12.1627, selon l'inventaire 1628), f. 1^{r}-3^{r} (traduction russe d'une lettre datée du 10 mai 1627 et transmise par Thomas Cantacuzène, l'original est perdu). Le scribe habituel du patriarche, le protosyncelle Laurent, produisit une autre missive que le même Jacques (?) signa également au nom de Loukaris : une lettre de recommandation du métropolite Jérémie de Myra en Lycie, venu en Russie à l'automne 1626 : RGADA, f. 52-2, n° 29 (1626, traduction russe : f. 52-1, n° 6 [10.10.1626, selon l'inventaire 1627], f. 4^{r}-6^{r}).

143. RGADA, f. 52-2, n° 76 (février 1631), f. 1^{r}; f. 52-1, n° 10 (1631), f. 1^{r}-2^{r}.

144. Cf. les lettres RGADA, f. 52-2, n° 103 (30.06.1633), 107 (03.02.1634) et 116 (29.07.1634).

145. Sur ce phénomène et ses causes possibles, parmi lesquelles les absences de Loukaris de Constantinople lors de ses diverses destitutions, voir Tchentsova, Челобитная (cité n. 142), p. 86-93, 144-147.

a

b

Fig. 1 – Traduction grecque d'une lettre du prince Gabriel Bethlen aux ambassadeurs russes, datée du 15 mars 1628 et rédigée par Cyrille Loukaris :
a – RGADA, f. 40-1, n° 1a, 1630, f. 33ʳ;
b – RGADA, f. 40-1, n° 1a, 1630, f. 34ʳ (date de la notice russe : le 26 avril 1629).

LA *CONFESSION DE FOI* DE DOSITHÉE DE JÉRUSALEM : LES VERSIONS DE 1672 ET DE 1690

Vassa KONTOUMA

Rendue publique en mars 1672, la *Confession de foi* du patriarche Dosithée de Jérusalem (1669-1707)[1] marque une étape importante dans l'histoire de la dogmatique orthodoxe moderne. D'une part, elle donne un coup d'arrêt aux prétentions protestantes sur l'Église grecque, ainsi qu'à l'interminable querelle sur la supposée conversion au calvinisme du patriarche de Constantinople Cyrille Loukaris (1620-1638)[2]. D'autre part, elle énonce en des termes compréhensibles pour l'Église romaine plusieurs doctrines que l'orthodoxie reconnaît partager avec elle, du moins pour l'essentiel. Satisfaisant de ce fait aux attentes du très catholique roi de France – qui en est, d'une certaine façon, le commanditaire[3] –,

1. Sur cette personnalité, voir K.-P. TODT, Dositheos II. von Jerusalem, dans *La théologie byzantine et sa tradition. 2, XIIIe-XIXe s.*, sous la dir. de C. G. CONTICELLO et V. CONTICELLO, Turnhout 2002, p. 659-720; G. PODSKALSKY, *Ἡ ἑλληνικὴ θεολογία ἐπὶ Τουρκοκρατίας 1453-1821*, trad. Γ. Δ. ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΣ [G. MÉTALLÈNOS], Ἀθήνα [Athènes] 2005, p. 353-372.

2. Un bilan sur la question de l'authenticité de la *Confession de foi* de Loukaris est donné par K.-P. TODT, Kyrillos Lukaris, dans *La théologie byzantine* (cité n. 1), p. 534-635; sur les circonstances qui ont conduit à la condamnation du patriarche, voir *ibid.*, p. 623-631.

3. Sur le rôle de l'ambassadeur français Charles-François Olier de Nointel († 1685), dont l'arrivée à Constantinople a lieu à la fin de l'été 1670, voir en dernier lieu V. KONTOUMA, S. GARNIER, Concilium Hierosolymitanum/Synod of Jerusalem (1672), dans *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta. 4*, Bologna – Turnhout, sous presse. Nous donnons ici le texte complet du certificat que Nointel a joint à la copie authentique des *Actes* du synode de 1672, en vue de son envoi au roi de France : « Nous Charles Francois Olier de Nointel, Conseiller du Roy en ses Conseils en sa Cour de parlement de Paris, et Ambassadeur pour sa Majesté tres Chrestienne a la porte othomanne. Atestons a touts qu'il apartiendra, que le Seigneur Dosithée apresent patriarche grec de la sainte ville de hierusalem, ayant esté obligé de venir a Constantinople, Nous a declaré qu'il avoit pleinement satisfait a ce que Nous avions souhaitté de luy, suivant les avis qu'il en avoit receu par nos lettres, et qu'il esperoit que par la benediction de Dieu sur son travail les faits contestés et malapropos imputés a son Eglise par les Lutheriens, et Calvinistes seroient tellement dissipés, qu'il n'en restera que la confession aux calomniateurs qui les ont avancé, c'est la confiance qu'il Nous a tesmoignée Nous mettant entre les mains ce present livre, qu'il Nous a assuré avoir esté par luy redigé et signé aussi bien que par son predecesseur et les prelats, et autres de son Patriarchat, ajoustant qu'estant fortifié par l'authorité synodalle Il esperoit qu'il decideroit absolument, ce qui n'a pu raisonablement estre mis en question, et dautant plus que Nous voudrions bien a sa priere en rendre la verité publique, et constante en france, c'est donc pour y satisfaire, que Nous la confirmons en y aposant nostre signature, et la faisant sceller de nos armes, et contresigner par notre premier secretaire. Donné a Nostre palais sur le Canal de la mer Noire, ce < † > septembre seize soixante treize. Olier de Nointel. Ambassadeur pour sa Majesté tres chrestienne a la porte othomanne. Par mon dit Seigneur [signature illisible] » (*Paris. gr.* 424, p. 103). Voir également pl. 4.

L'Union à l'épreuve du formulaire, éd. M.-H. BLANCHET et F. GABRIEL
(Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 51), Paris 2016

elle constitue également, pour l'ardent antiunioniste Dosithée, une occasion exceptionnelle d'énoncer les points sur lesquels l'orthodoxie se démarque du catholicisme. Partie intégrante des *Actes du synode de Jérusalem*, elle sert enfin les prérogatives grecques sur les Lieux Saints. Car si Dosithée se plie de bonne grâce à l'exercice anticalviniste demandé par l'ambassadeur de Louis XIV, c'est d'abord – nous semble-t-il – pour se poser en maître de la population chrétienne de Jérusalem, face aux convoitises françaises[4].

En 1672, Dosithée est patriarche depuis trois ans et a déjà œuvré de façon décisive en faveur du siège de Jérusalem. Ainsi, dès 1668, encore métropolite de Césarée de Palestine, il a obtenu la permission de restaurer la basilique de la Nativité à Bethléem, auprès du grand vizir Fazıl Ahmet Köprülü, avec l'appui du grand drogman, Panagiotès Nikousios[5]. En octobre 1670 et en janvier 1671, il a participé à deux synodes constantinopolitains qui ont rattaché le Sinaï à sa juridiction et confirmé les droits de Jérusalem sur le monastère de Cetățuia à Jassy. Arrivé sur son siège en 1671, après un voyage destiné à collecter des fonds en Bulgarie et dans les Principautés roumaines, il a entrepris la restauration de la basilique de la Nativité. C'est à l'achèvement des travaux que le synode de Jérusalem est ouvert. Dans ces circonstances, ce rassemblement de prélats orthodoxes, hellénophones et arabophones, parmi lesquels figurent le ci-devant patriarche Nektarios, les métropolites de Pétra, de Nazareth, de Ptolémaïs et Césarée de Palestine, de Bethléem, ainsi que les archevêques de Gaza, Lydda et Néapolis, a toute l'apparence d'une démonstration de force[6].

Il est évident que l'ambassadeur français Charles-François Olier de Nointel, que Dosithée aurait rencontré à Constantinople pour lui remettre une copie authentique des *Actes*[7], saisit

4. La *Confession de foi* de 1672 a été donnée ἐν ὀνόματι κοινῶς τῶν ὑποκειμένων τῷ καθ' ἡμᾶς ἀποστολικῷ θρόνῳ χριστιανῶν ἁπάντων καὶ τῶν ἐπιδημούντων τῇ ἁγίᾳ ταύτῃ καὶ μεγάλῃ πόλει Ἱερουσαλὴμ ὀρθοδόξων προσκυνητῶν (*Paris. gr.* 424, p. 60). Parallèlement à sa mission de collecter les confessions de foi des prélats orientaux, Nointel en avait reçu une autre, de première importance, à savoir le renouvellement des capitulations de 1604. Ces dernières étaient essentielles pour la France, non seulement du point de vue commercial, mais également parce qu'elles contenaient deux articles relatifs aux Lieux Saints particulièrement favorables au clergé latin, placé sous la protection du roi Très Chrétien. Or ces articles avaient été remis en cause dès 1634, Théophane III de Jérusalem (1608-1644) étant parvenu à obtenir du sultan Murad IV la promulgation de trois décrets confirmant le contrôle exclusif des Lieux Saints par les Grecs. Sur ces décrets, voir Χ. Παπαδοπουλος [C. Papadopoulos], *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων*, Ἐν Ἱεροσολύμοις καὶ Ἀλεξανδρείᾳ [Jérusalem – Alexandrie] 1910, p. 487-512.

5. Sur cette personnalité, voir G. Hering, Panagiotis Nikousios als Dragoman der Kaiserlichen Gesandtschaft in Konstantinopel, *JÖB* 44, 1994, p. 143-178; Γ. Κουτζακιωτης [G. Koutzakiotès], *Αναμένοντας το τέλος του κόσμου τον 17° αιώνα. Ο εβραίος μεσσίας και ο μέγας διερμηνέας*, Αθήνα [Athènes] 2011. Bien que daté, l'article de Κ. Παπαρρηγοπουλος [K. Paparrègopoulos], Παναγιώτης Νικούσης, *Πανδώρα* 11, 1860, n° 246, p. 121-138; n° 257, p. 145-153; n° 247, p. 177-184, doit également être signalé pour la richesse de son information.

6. Les signatures authentiques apposées sur le *Paris. gr.* 424, p. 96-101, révèlent que la quasi-totalité du clergé de Palestine a pris part au synode. Outre celle des grands dignitaires susmentionnés, on peut observer la présence d'une bonne cinquantaine de clercs de tous ordres, pour la plupart hellénophones, mais parmi lesquels figurent aussi une douzaine d'arabophones. Pour la liste des signataires, voir I. Καρμιρης [I. Karmirès], *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας*, 2, Ἐν Ἀθήναις [Athènes] 1953, p. 732-733; Kontouma – Garnier, Concilium Hierosolymitanum (cité n. 3), p. 325-327.

7. Selon le certificat d'authenticité produit par Nointel (voir ci-dessus, n. 3), cette rencontre aurait eu lieu peu avant septembre 1673. On notera toutefois que les dires de l'ambassadeur sont quelque peu discordants avec le témoignage de son secrétaire Antoine Galland. Celui-ci écrit en effet le 25 avril 1673 : « Le Patriarche de Hierusalem envoya à M. l'Ambassadeur un volume écrit en grec, touchant la croyance de l'Église orientale contre les Calvinistes ». Voir H. Omont, *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVIIe-XVIIIe siècles*, 1, Paris 1902, p. 182. Galland a d'ailleurs immédiatement réalisé une traduction française de ce document, à l'attention des Messieurs de Port-Royal. Celle-ci a été achevée le 4 mai 1673 : *Journal d'Antoine Galland pendant son séjour à Constantinople (1672-1673)*, publié et annoté par C. Schefer, Paris 1881, p. 66.

parfaitement les intentions du patriarche. Ainsi, en mars 1674, il se rend personnellement à Jérusalem, où des violences entre moines catholiques et orthodoxes viennent d'éclater, provoquant la mort d'un hagiotaphite. Là, il s'efforce de prendre possession de la basilique de Bethléem, butant toutefois, dès février 1675, sur la confirmation des droits conférés par le grand vizir à la communauté grecque[8]. Dosithée est alors pris pour cible dans trois tentatives d'assassinat, survenues en 1676. Il retourne à Constantinople, puis se rend dans les Principautés roumaines, sans toutefois céder sur la question des Lieux Saints[9].

Ces événements illustrent bien le contexte particulier dans lequel la *Confession de foi* de Dosithée doit être appréhendée. Manifestant en apparence une volonté de conciliation avec l'Église romaine, ce texte et les *Actes* qui le mettent en avant constituent avant tout un tremplin à l'action menée par le patriarche pour la consolidation de son Église. En ce sens, il peut être affirmé que Dosithée n'y cède en rien aux exigences du roi de France. Bien au contraire, il tire profit de sa requête pour combattre les avatars du calvinisme dans la théologie grecque de son époque.

Le présent chapitre s'intéresse à la *Confession de foi* de Dosithée telle qu'elle a été conçue dans chacune de ses deux versions : la première, en tant que partie intégrante des *Actes* du synode de Jérusalem de 1672; la seconde, telle qu'elle fut éditée par le patriarche lui-même, en 1690, sous forme de *Manuel* (*Ἐγχειρίδιον*)[10]. Nous adopterons généralement la méthode du commentaire suivi, afin de mettre en évidence nombre d'aspects n'ayant pas encore été relevés, mais permettant de saisir le projet de Dosithée dans son ensemble. Un tableau comparatif est donné en annexe.

I. LA *BRÈVE CONFESSION* (*Σύντομος Ὁμολογία*), PARTIE INTÉGRANTE DES *ACTES* DE 1672

Dans sa version de 1672, la *Confession de foi* – ou *Brève confession de foi* (*Σύντομος ὁμολογία*) – nous a été transmise par trois manuscrits au moins[11] :

- *Hierosol., Patr.* 486, copié par Nektarios (XVIIe siècle)[12];

8. Sur la confirmation des droits conférés à la communauté grecque, voir PAPADOPOULOS, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων* (cité n. 4), p. 554.

9. Sur ces événements, voir TODT, Dositheos (cité n. 1), p. 663-664.

10. PODSKALSKY, *Ἡ ἑλληνικὴ θεολογία* (cité n. 1), p. 362-369, souligne l'importance de la comparaison des deux versions de 1672 et de 1690 qui, selon lui, reste à faire et en donne les prémices. Avant lui, une première ébauche de « Comparaison des décrets du Synode de Jérusalem, comme ils parurent en 1672 et de la nouvelle forme dans laquelle Dosithée les fit imprimer en 1690 » avait été donnée dans le volume publié par J.-P. Migne : NICOLE, ARNAULD, RENAUDOT, le P. PARIS, *et al.*, *Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'Eucharistie*, publiée par J.-P. MIGNE, Paris 1841, III, livre VI, chapitre 6, col. 391-400. Nous souhaitons toutefois remarquer ici que notre recherche vise plus particulièrement à cerner le projet de Dosithée, à chacune de ces deux dates, en le plaçant dans son contexte.

11. Il faudrait en effet ajouter à la liste des trois manuscrits présentés ici le *Paris. Suppl. gr.* 173 (a. 1721), un manuscrit que Chrysanthe Notaras, successeur de Dosithée sur le trône de Jérusalem (1707-1730), avait fait copier à Constantinople. Ce témoin n'a pas encore été étudié du point de vue de son contenu. À son sujet, voir H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale. 3, Coislin-Supplément*, Paris 1888, p. 228 ; *Byzance retrouvée : érudits et voyageurs français (XVIe-XVIIIe siècles) : Chapelle de la Sorbonne, Paris 13 août-2 septembre 2001*, catalogue réd. sous la dir. M.-F. AUZÉPY et J.-P. GRÉLOIS, Paris 2001, p. 103-104 (n° 49).

12. Α. Ι. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ-ΚΕΡΑΜΕΥΣ [A. I. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS], *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη ἤτοι Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις… τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἑλληνικῶν κωδίκων*, I, Ἐν Πετρούπολει [Saint-Pétersbourg] 1891, p. 440. Cette description ne permet pas d'affirmer qu'il s'agit du κῶδιξ sur lequel Dosithée a officiellement fait copier les *Actes* du synode en 1672, comme en témoigne une mention autographe du *Paris. gr.* 424, p. 101 : Τὸ παρὸν ὡς ἄνωθεν, μετὰ πασῶν τῶν ὑπογραφῶν δηλονότι καὶ πάσης τῆς πραγματείας, *κατέστρωται ἐν τούτῳ τοῦ καθ' ἡμᾶς ἀποστολικοῦ θρόνου κώδικι*, εἰς μνήμην αἰώνιον ἅμα καὶ

- *Paris. gr.* 424 (a. 1672)[13], également copié par Nektarios, qualifié de μοναχὸς καὶ ὑπομνηματογράφος τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν Ἀναστάσεως (voir p. 101), et contenant les signatures autographes de Dosithée de Jérusalem, du ci-devant patriarche Nektarios de Jérusalem et de tous les prélats ayant assisté à ce synode (p. 96-101), ainsi que l'attestation d'authenticité datée du mois de septembre 1673 et signée par « Olier de Nointel, Ambassadeur pour sa Majesté tres chrestienne a la porte othomanne »[14];
- *Constantinople, Métochion Panagiou Taphou* 425 (a. 1860), en fait une copie du *Parisinus gr.* 424 par Dèmètrios Mperdès[15].

Ces trois témoins présentent la *Confession de foi* au sein d'un ensemble plus large, celui des *Actes* du synode de Jérusalem. Du point de vue de leur masse textuelle, ces *Actes* se divisent en deux grandes parties, la première destinée à un « usage interne » et la seconde – en fait la *Confession de foi* – à un « usage externe »[16]. On notera cependant que le plan des *Actes*, entièrement dédié à la discussion des thèses de Loukaris, ne suit pas le découpage en deux parties induit par la masse textuelle, mais qu'il comporte six chapitres principaux, la *Confession de foi* étant intégrée au sixième chapitre et intimement liée au reste.

Examinons en premier lieu le titre général donné aux *Actes* : *Bouclier de l'orthodoxie, ou Apologie et réfutation des* [...] *Calvinistes, composé par le Synode local de Jérusalem, du temps de Dosithée* [...][17]. Ce qui est frappant dans ce titre – sans avoir jamais encore été relevé – est l'usage de l'expression « Bouclier de l'orthodoxie » (Ἀσπὶς Ὀρθοδοξίας), qui renvoie explicitement à un ouvrage de prosélytisme paru quelques années auparavant et ayant fait l'objet d'une destruction massive par les orthodoxes, d'après le témoignage de Dosithée lui-même, à savoir la *Τάργα τῆς πίστεως τῆς Ῥωμαϊκῆς Ἐκκλησίας εἰς τὴν διαφένδευσιν τῆς Ὀρθοδοξίας* (Paris 1658) – ou *Bouclier de la foi de l'Église romaine pour la protection de l'orthodoxie* – composée par le jésuite François Richard († 1679)[18]. Il nous semble que cette référence pointe bien la détermination du patriarche à rappeler à ses interlocuteurs catholiques les limites de leur entente : le véritable « Bouclier de la foi », ce sont les décisions des synodes ou conciles canoniques, non les écrits venus d'Occident.

Le titre est immédiatement suivi d'une adresse, qui ne tient pas compte des interlocuteurs catholiques de Dosithée. D'ailleurs, on remarquera que cette adresse ne se réduit pas au clergé et aux fidèles du patriarcat de Jérusalem, mais s'étend à l'orthodoxie tout entière :

ἀσφάλειαν. Μαρτίου κ', ,αχοβ'. En revanche, il y a tout lieu de supposer que ce témoin est très proche, sinon identique au *Paris. gr.* 424, sa copie ayant été réalisée par la même personne, dans les mêmes circonstances.

13. H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale. 1, Ancien fonds grec. Théologie*, Paris, Paris 1898, p. 45. Une nouvelle lecture de ce manuscrit a constitué la base de notre récente édition des *Actes* du synode de 1672 : KONTOUMA – GARNIER, Concilium Hierosolymitanum (cité n. 3).

14. Le texte complet de cette attestation est reproduit ci-dessus, n. 3.

15. Voir PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη* (cité n. 12), 4, Saint-Pétersbourg 1899, p. 406. KARMIRÈS, *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα* (cité n. 6), p. 700, affirme que ce manuscrit a été copié sur le *Paris. gr.* 424. Il n'est pas exclu toutefois que Mperdès ait également eu sous les yeux le *Paris. Suppl. gr.* 173 (voir ci-dessus, n. 11). Ceci expliquerait quelques variantes significatives retenues par Karmirès, mais cependant absentes du *Paris. gr.* 424.

16. Ces deux sections correspondent, en gros, aux p. 1-59 et 60-94 du *Paris. gr.* 424.

17. *Paris. gr.* 424, page de titre (KONTOUMA – GARNIER, Concilium Hierosolymitanum [cité n. 3], p. 283, l. 2-7) : Ἀσπὶς Ὀρθοδοξίας ἢ ἀπολογία καὶ ἔλεγχος πρὸς τοὺς διασύροντας τὴν Ἀνατολικὴν Ἐκκλησίαν αἱρετικούς, φρονεῖν ἐν τοῖς περὶ Θεοῦ καὶ τῶν θείων ὡς κακοφρονοῦσιν οὗτοι αὐτοί, οἱ Καλουΐνοι δηλονότι, συντεθεῖσα παρὰ τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις τοπικῆς συνόδου ἐπὶ Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων. Voir également pl. 1.

18. Voir É. LEGRAND, *Bibliographie hellénique ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*, 2, Paris 1894, p. 99-106, n° 427; le témoignage de Dosithée est reproduit p. 100.

« À tous les évêques, frères et co-célébrants orthodoxes [...], ainsi qu'à tous les chrétiens pieux et orthodoxes [...] »[19]

Ce n'est qu'après cela, dans le prologue, que Dosithée entreprend de parler de ses interlocuteurs catholiques. Ces derniers l'ont interrogé sur des questions relatives à la foi, et il ne compte pas se dérober à leur demande. Au contraire, il souhaite suivre l'exemple du prophète Jérémie, qui dit : « je ne puis me taire, car tu entends, mon âme, le son de la trompette, le cri de guerre » (Jr 4,19). Or ce son de trompette vient de France où les calvinistes, sous l'impulsion du pasteur Claude, affirment que les orthodoxes professent la même foi qu'eux[20]. Le grand rassemblement que constitue l'inauguration de la basilique de Bethléem constitue donc une occasion exceptionnelle de faire connaître en abrégé, mais largement, la doctrine discutée, même si celle-ci est déjà parfaitement claire[21]. De ce fait, il n'échappera à personne que l'exposé comporte des répétitions. Cependant, la priorité est que la doctrine orthodoxe soit comprise de tous.

On remarquera que dès les premiers paragraphes du prologue, Dosithée apparaît comme l'auteur exclusif des *Actes*, à savoir d'un texte prérédigé, lu devant le synode réuni à Jérusalem et agréé par celui-ci à la séance du 20 mars 1672. Cette réalité, qui autorise le patriarche à se présenter comme l'auteur de l'ensemble dans son édition de 1690[22], n'échappe pas à Jean Aymon (1661-1734), qui nie pour sa part l'authenticité des *Actes*, les suspectant d'être tout simplement un faux forgé par des théologiens catholiques et abusivement soumis à l'approbation des prélats de Jérusalem[23]. Mais les *Actes* ne sont

19. *Paris. gr.* 424, p. 1 (KONTOUMA – GARNIER, Concilium Hierosolymitanum [cité n. 3], p. 283, l. 7-10) : Τοῖς ἁπανταχοῦ γῆς καὶ θαλάσσης ὀρθοδόξοις ἐπισκόποις, ἀδελφοῖς καὶ συλλειτουργοῖς ἡμῶν ἐν ἁγίῳ Πνεύματι, καὶ πᾶσιν ἁπλῶς τοῖς εὐσεβέσι καὶ ὀρθοδόξοις χριστιανοῖς, τέκνοις ἀγαπητοῖς ἡμῶν, ἐν Κυρίῳ χαίρειν.

20. Au moment où Dosithée écrit ces lignes, la querelle eucharistique vient d'être relancée par la *Réponse au livre de M. Arnauld intitulé* La perpétuité de la foi touchant l'Eucharistie, Quévilly 1670. Dans cet ouvrage, Jean Claude, ministre de Charenton, affirme d'une part que les preuves orientales apportées par Antoine Arnauld et Pierre Nicole, pour étayer la doctrine de la présence réelle et de la transsubstantiation, ne sont pas recevables; d'autre part, il s'appuie sur la *Confession de foi* de Cyrille Loukaris pour montrer l'absence de consensus sur ces points, parmi les Grecs eux-mêmes. Claude met également en question la validité des synodes de Constantinople (1638) et de Jassy (1642) qui avaient condamné la *Confession* de Loukaris. Au sujet de cet ouvrage de Claude, voir N. PIQUÉ, *De la tradition à l'histoire : éléments pour une généalogie du concept d'histoire à partir des controverses religieuses en France (1669-1704)*, Paris 2009.

21. Pour Dosithée, le rôle d'un synode local n'est pas de définir la foi, mais de confirmer la doctrine déjà établie, en cas de nécessité. En effet, seuls les conciles œcuméniques énoncent des dogmes. Voir ΔΟΣΙΘΕΟΣ Β' ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΩΝ [DOSITHÉE II DE JÉRUSALEM], *Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων*, Ἐν Βουκουρεστίῳ [Bucarest] 1715 (rééd. E. DÉLÈDÈMOS, Thessalonique 1982-1983), livre X/3, chapitre 10, p. 1018a [rééd. IX-X, p. 399] : Οἰκουμενικαὶ σύνοδοι ὀνομάζονται [...] τρίτον, ὅτι ἐν αὐταῖς ψῆφος, ἤτοι Ὅρος δογματικὸς ἐξεφωνήθη, αἱ δὲ ἄλλαι αἱ ἢ *πρὸς βεβαίωσιν τῶν ὁρισθέντων*, ἢ πρὸς καθαίρεσιν τῶν ἐναντιωθῆναι τολμησάντων, ἢ περὶ κανόνων καὶ ζητημάτων εἰς ἐκκλησιαστικὴν ὁρώντων εὐταξίαν μόνον ἀθροισθεῖσαι, οὐ κυρίως Οἰκουμενικαὶ ἐκλήθησαν.

22. Voir KARMIRÈS, *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα* (cité n. 6), p. 698-699, ainsi que la seconde partie de la présente contribution. On remarquera que l'idée a déjà été relevée dans *Perpétuité de la foi* (cité n. 10), III, l, VI, ch. 5, col. 382 : « Ainsi, le titre a été un peu changé, en ce que d'abord cet ouvrage portait le nom du synode de Bethléem et que, dans l'édition de Valachie, il porte le nom de Dosithée qui l'avait composé comme président de ce même synode. »

23. J. AYMON, *Monumens authentiques de la religion des Grecs et de la fausseté de plusieurs confessions de foi des chrétiens orientaux*, La Haye 1708, p. 261 : « Voilà pourquoi tous ceux qui ont composé et tous ceux qui ont produit les décrets de ce Conciliabule de Jérusalem [...] ont fourni très imprudemment, contre eux-mêmes, soixante-dix témoignages, dont les Protestants peuvent se servir pour démontrer que le Patriarche Dosithée, que six Archevêques et soixante-trois curés ou autres ecclésiastiques de l'Église de Jérusalem, ont été assez mal avisés pour approuver, par leurs signatures, les faussetés et les calomnies dont leur Apologie Synodale de l'an 1672 est remplie. » Il est amusant de noter à quel point Aymon s'offusque de la violence de la réfutation des

pas un faux. Bien qu'ils soient l'œuvre d'une seule personne, leur canonicité découle du principe exposé par Dosithée lui-même à propos de la *Lettre du patriarche Parthénios* reçue par le synode de Jassy de 1642 : un tel écrit peut s'avérer dogmatiquement suffisant et se substituer au débat théologique au sein d'un synode[24]. On ajoutera que Dosithée s'est montré très soucieux des questions de canonicité, raison pour laquelle il s'est appliqué à maintenir le caractère local du synode de Jérusalem (aucun patriarche ou prélat extérieur à son patriarcat n'y a été invité), alors même que les synodes précédemment réunis sur la question cyrillienne pouvaient être attaqués de ce point de vue[25]. C'est d'ailleurs pour leur conférer une plus grande canonicité que le synode de Jérusalem reproduit intégralement les *Actes* des synodes de Constantinople (1638) et de Jassy, comme nous le verrons plus bas[26].

Mais revenons au contenu du prologue. Après avoir relevé quelques-unes des doctrines calvinistes incompatibles avec l'orthodoxie – comme la *sola fide*, qui met en cause la rétribution suivant les œuvres, le refus de la Tradition ou le nombre des sacrements – Dosithée constate que les prétentions des protestants ne peuvent découler que de leur mauvaise foi. En effet, les thèses orthodoxes leur sont bien connues et ce, depuis longtemps. Il énumère alors les ouvrages et publications auxquelles ils ont eu accès depuis le XVIe siècle : les trois *Lettres* du patriarche Jérémie II Tranos[27]; l'*Interprétation de la Divine Liturgie* par

calvinistes effectuée dans les *Actes*, et imputée à des auteurs catholiques : « Il ne s'est trouvé jusqu'à présent aucun théologien ou controversiste de l'Église romaine qui ait osé mettre en avant, et encore moins entrepris de soutenir, que les réformés ou calvinistes n'ont aucune conformité de sentiments avec les chrétiens de l'Église grecque » *(ibid.)*. On comprend particulièrement son point de vue en référence au quatrième chapitre des *Actes*.

24. *Paris. gr.* 424, p. 56-57 (Kontouma – Garnier, Concilium Hierosolymitanum [cité n. 3], p. 317, l. 1076 – p. 318, l. 1083) : Ἐγένετο δὲ ἡ μὲν ὑστέρα ἐν Γιασίῳ τῆς Μολδοβίας ἐπὶ Βασιλείου βοϊβόνδα καὶ ἡγεμόνος Μολδοβλαχίας, Παρθενίου δὲ Κωνσταντινουπόλεως τοῦ γέροντος πατριάρχου, ἀνδρὸς αἰδεσίμου καὶ περὶ τὰ θεῖα ἐκ βρέφους σχολάσαντος· ὃς καὶ τῇ ἐκεῖσε συνόδῳ πέμψας συνοδικὴν ἐπιστολήν, *ἤρκησεν ἐκείνῃ τῇ συνόδῳ μόνην τὴν ἀπὸ Κωνσταντινουπόλεως συνοδικὴν ἐπιστολὴν ὑπογράψαι καὶ βεβαιῶσαι, καὶ οὕτω πληρῶσαι τὸ ζητούμενον*, εἰ καὶ κατὰ Καλουΐνων καὶ ἄλλα τινὰ πλεῖστα ἐκείνη ἡ σύνοδος ἠγωνίσατο.

25. Contrairement à la pratique de l'époque, Dosithée a pris soin de ne pas inviter des ecclésiastiques dépendant d'autres patriarcats. En effet, pour lui, les synodes qui ne présentent pas les spécificités d'un concile œcuménique, mais qui réunissent néanmoins des dignitaires issus de différentes juridictions, doivent être qualifiés de synodes adminisrratifs (σύνοδοι τῆς διοικήσεως), selon le premier niveau de la διοίκησις, à savoir les affaires épiscopales. Ils sont canoniquement inférieurs aux synodes locaux, qui correspondent au quatrième niveau de la διοίκησις, celui des affaires patriarcales. Voir Dosithée, *Ἱστορία* (cité n. 21), livre X/3, ch. 7-10 et surtout ch. 9, p. 1017b (rééd. p. 397-398) : ἡ Σύνοδος τῆς Διοικήσεως λέγεται τριχῶς [...]· κατὰ δὲ τὸν πρῶτον τρόπον ἔχεις παραδείγματα τὴν ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως [...] καὶ τὴν ἐν Βυζαντίῳ ἐπὶ Θεοδωσίου τοῦ Μεγάλου περὶ ἐπισκόπων Βόστρης [...], *καθ' ἣν καὶ νῦν ἐπὶ τῆς ἐπικρατείας τῶν Ὀθωμανῶν γίνονται ἐν Κωνσταντινουπόλει σύνοδοι, παρευρισκομένων πολλάκις ἢ ἑνὸς ἢ δύο ἢ καὶ τῶν τριῶν Πατριαρχῶν τῆς Ἀνατολῆς*. Au sujer des synodes locaux, Dosithée s'exprime par ailleurs en ces termes : κατὰ δὲ τὸν τέταρτον τρόπον, ἐν πᾶσι τοῖς πατριαρχικοῖς θρόνοις γίνονται συχνάκις σύνοδοι καὶ συνελεύσεις, ὥστε εἴ τι ἐκκλησιαστικὸν δόγμα, ἢ ἔνταλμα, ἢ ἕτερόν τι ζήτημα λύσεως ἢ βεβαιώσεως δεόμενον, ἕκαστος τῶν Πατριαρχῶν μετὰ τῶν παρευρισκομένων ἀρχιερέων ἐν τῇ ἰδίᾳ διοικήσει μόνον θεωρεῖ, μηδαμῶς ἄλλου Πατριάρχου ὁποίῳ δήποτε τρόπῳ συγχέοντος τὰ μὴ ἀνήκοντα τῇ ἰδίᾳ διοικήσει, κατὰ τὸν δεύτερον κανόνα τῆς Δευτέρας Οἰκουμενικῆς, καὶ κατὰ πᾶσαν πρᾶξιν καὶ παράδοσιν καὶ κρίσιν καὶ ἀπόφασιν τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας. Σημειῶσαι ὅτι αἱ πατριαρχικαὶ σύνοδοι λέγονται ἅγιαι καὶ μεγάλαι [...]. *Ἀλλὰ δὴ καὶ αἱ τοπικαὶ σύνοδοι οὐ μόνον μεγάλαι, ἀλλὰ καὶ μέγισται καλοῦνται* (p. 1017b-1018a [rééd. p. 398]).

26. Ce souci répond également à la mise en cause de leur canonicité par Jean Claude (voir ci-dessus, n. 20).

27. *Acta et scripta theologorum Wirtenbergensium et patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae... Graece et latine ab iisdem theologis edita*, Witebergae 1584. Au sujet de cette édition, voir C. Hannick, K.-P. Todt, Jérémie II Tranos, dans *La théologie byzantine* (cité n. 1), p. 551-612, ici p. 576-577.

Jean Nathanaël[28]; le *Traité sur les sacrements* de Gabriel Sévèros[29]; la *Confession de foi* de Pierre Moghila dans l'édition de Mélétios Syrigos[30]. D'ailleurs, ces ouvrages ne leur sont pas seulement connus; ils leur sont d'autant plus accessibles qu'ils ont été imprimés chez eux, ce qui démontre *a fortiori* leur mauvaise foi. C'est pourquoi, à court d'arguments, ils font valoir une *Confession de foi en dix-huit chapitres et quatre questions* mise sous le nom de Cyrille Loukaris. Ils la présentent comme composée par le patriarche de Constantinople « au nom de l'Église orientale » (ὡς ἐκ προσώπου τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας)[31]. Mais il est facile de réfuter leurs vains bavardages.

À la fin du prologue, cette réfutation est annoncée en six points, qui correspondent chacun aux six grands chapitres des *Actes*, dont voici maintenant l'aperçu :

I. Les *Chapitres* mis sous le nom de Cyrille sont en contradiction avec l'enseignement public, mais également avec les opinions privées du patriarche Cyrille Loukaris, telles que les connaît l'Église orientale. D'une part, des milliers de fidèles pourraient en témoigner; d'autre part, ses textes homilétiques le prouvent. De ces homélies, Dosithée possède d'ailleurs une copie autographe[32], dont il extrait par la suite de nombreuses citations destinées à montrer les contradictions existant entre les *Chapitres* et la pensée exprimée par le patriarche devant le peuple des fidèles. Il s'agit des « Extraits tirés des homélies de Cyrille, que Cyrille en personne a prononcées publiquement à Constantinople, devant le clergé et le peuple des fidèles » (Ἐκλογαί τινες ἐκβληθεῖσαι ἐκ τῶν Κυρίλλου ὁμιλιῶν, ἅς ἐπὶ τῷ κοινῷ τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ἐνώπιον τοῦ κλήρου καὶ τοῦ λαοῦ, αὐτὸς Κύριλλος τῷ ἰδίῳ στόματι ἔλεξεν), qui occupent une grande partie des *Actes* et qui visent à démontrer la fausseté des *Chapitres* 1-3, 8, 6, 10, 14, 16-17 et des Questions 4 et 3, suivant l'ordre donné dans le document[33].

Trente-quatre ans après l'assassinat de Loukaris et les anathèmes portés contre lui par le synode de Constantinople de 1638, Dosithée entreprend ainsi une nouvelle tentative de réhabilitation, en distinguant la personne du patriarche de l'auteur des *Chapitres*. Il se montre ainsi plus proche des décisions du synode de Jassy de 1642, comme nous le

28. *Ἡ Θεία Λειτουργία μετὰ ἐξηγήσεων διαφόρων διδασκάλων, ἅσπερ μετήνεγκεν εἰς τὴν κοινὴν γλῶτταν Ἰωάννης ἱερεὺς ὁ Ναθαναὴλ Οἰκονόμος καὶ ἐπίτροπος τοῦ τῆς Κωνσταντινουπόλεως οἰκουμενικοῦ πατριάρχου κυρίου Ἱερεμίου*, In Venetia 1574. Voir É. LEGRAND, *Bibliographie hellénique ou Description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des Grecs aux XV*e *et XVI*e *siècles*, 2, Paris 1885, p. 201-205, n° 268.

29. *Τοῦ ταπεινοῦ μητροπολίτου Φιλαδελφείας Γαβριήλ, ἐπιτρόπου καὶ ἐξάρχου πατριαρχικοῦ, Συνταγμάτιον περὶ τῶν ἁγίων καὶ ἱερῶν μυστηρίων*, Ἐν Βενετίαις [Venise] 1600. Voir LEGRAND, *Bibliographie hellénique... aux XV*e *et XVI*e *siècles* (cité n. 28), 2, p. 142-144, n° 235.

30. *Ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἀνατολικῆς*, [Pays-Bas 1667]. Voir LEGRAND, *Bibliographie hellénique... au dix-septième siècle* (cité n. 18), p. 202-216, n° 474.

31. *Paris. gr.* 424, p. 8 (KONTOUMA – GARNIER, Concilium Hierosolymitanum [cité n. 3], p. 289, l. 200-201).

32. Voir *Paris. gr.* 424, p. 10 (KONTOUMA – GARNIER, Concilium Hierosolymitanum [cité n. 3], p. 290, l. 247-252) : ἀλλὰ καὶ βίβλον ἐν μήκει πρώτῳ ἰδιόχειρον Κυρίλλου ἔχομεν, ἐν ᾗ φαίνονται αἱ ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐν ἑκάστῃ Κυριακῇ καὶ ἑορτασίμῳ ἡμέρᾳ λεχθεῖσαι ἐκείνῳ ὁμιλίαι, πᾶν τοὐναντίον ἀποφαινόμεναι τοῖς ὑποβολιμαίοις ἐκείνοις Κεφαλαίοις, ἐξ ὧν καί τινας ἐκλογὰς τιθέαμεν ἐν τῷ παρόντι συγγράμματι εἰς τελείαν πίστιν τῶν λεγομένων ἡμῖν. Les manuscrits autographes des *Homélies* de Cyrille Loukaris sont conservés dans le fonds du *Métochion Panagiou Taphou*. Il s'agit des codices 39, 262, 263, 427, 430, 439. Voir PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη*, 4 (cité n. 15), p. 59, 235-237, 237-243, 406, 408, 415. On remarquera que seule une petite partie de ces textes est citée par Dosithée. Le reste de la production reste aujourd'hui encore inédit. À ce sujet, voir TODT, Kyrillos Lukaris (cité n. 2), p. 636-637.

33. *Paris. gr.* 424, p. 10-28 (KONTOUMA – GARNIER, Concilium Hierosolymitanum [cité n. 3], p. 291-306, l. 326-979).

verrons plus bas, au sujet du cinquième chapitre. Mais il entend sans doute aussi adoucir la condamnation d'un homme qui a beaucoup œuvré pour les Lieux Saints, comme il le dira lui-même plus tard : « Cyrille [...], dans les luttes que Théophane mena contre les Occidentaux qui cherchaient à éloigner les orthodoxes des Lieux Saints, fut l'avocat et le soutien le plus ferme [du patriarche] de Jérusalem »[34].

II. Si les *Chapitres* de Loukaris émanaient réellement du patriarcat de Constantinople et n'étaient pas l'œuvre d'un particulier, exprimant sa seule opinion – éventuellement Cyrille Loukaris lui-même, en dehors de ses fonctions –, ils auraient été officialisés selon un protocole précis et nécessaire. Premièrement, ils auraient été contresignés par ces dignitaires du patriarcat, évêques ou clercs lettrés, « qui assistent en tout temps le patriarche dans ses fonctions » (οἳ καὶ ἐν ἅπασι τῷ Πατριάρχῃ συμπράττουσιν)[35]. Deuxièmement, ils auraient été transcrits dans le Codex de la Grande Église, où les dignitaires déjà mentionnés les auraient contresignés à nouveau. Troisièmement, cette transcription aurait été faite par un clerc en charge de cette fonction, et par nul autre. C'est par exemple ce qui s'est produit avec les *Lettres* de Jérémie II, qui ont été transcrites dans le Codex de la Grande Église par Théodose Zygomalas[36]. Or, rien de tel ne peut être vérifié pour la soi-disant *Confession de foi* de Loukaris. Il apparaît par conséquent qu'il s'agit d'un texte diffusé clandestinement et frauduleusement.

On note que dans ce court chapitre, Dosithée nous livre des informations très utiles sur lad ocumentation patriarcale. Dans les *Actes*, il suit d'ailleurs fidèlement les règles qu'il énonce : ce n'est pas un hasard si la copie officielle en est confiée au greffier (ὑπομνηματογράφος) Nektarios, dont la signature et les fonctions apparaissent clairement dans le *Paris. gr.* 424[37]. On peut néanmoins se demander si cette procédure avait bien été suivie pour les synodes de 1638 et 1642, une question qui devait également préoccuper Dosithée[38].

III. Les *Chapitres* de Cyrille ne possèdent aucune de ces propriétés qui caractérisent la documentation officielle d'un patriarche. Par conséquent, ils ne constituent pas une *Confession de foi* patriarcale. De surcroît, il est impossible qu'ils expriment la doctrine de l'Église orientale dans son ensemble. D'ailleurs, celle-ci n'adopte pas les opinions de personnes isolées, fussent-elles saintes au point de ressusciter des morts. Son enseignement

34. C'est ce qu'affirme Dosithée dans la préface de son édition *Τοῦ μακαρίτου Μελετίου Συρίγου... κατὰ τῶν καλβινικῶν Κεφαλαίων καὶ ἐρωτήσεων Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως, ἀντίρρησις*, Ἐν Μπουκουρέστι [Bucarest] 1690, p. III^v^: ὁ Κύριλλος [...] εἰς τὰς μάχας ὁποῦ εἶχεν ὁ Θεοφάνης μὲ τοὺς Δυτικούς, ὁποῦ ἐζητούσαν νὰ ἀποξενώσουν τοὺς ἁγίους τόπους ἀπὸ τοὺς ὀρθοδόξους, ἦτον συνήγορος ἄκρος καὶ βοηθὸς τοῦ Ἱεροσολύμων.

35. *Paris. gr.* 424, p. 28 (KONTOUMA – GARNIER, Concilium Hierosolymitanum [cité n. 3], p. 307, l. 731).

36. Sur cette information et sur le rôle joué par Théodose Zygomalas auprès de Jérémie, voir HANNICK – TODT, Jérémie II Tranos (cité n. 27), p. 558.

37. *Paris. gr.* 424, p. 101. Toute cette page est d'ailleurs consacrée à la validation officielle des *Actes* et de leur copie : Τὸ παρὸν ὡς ἄνωθεν, μετὰ πασῶν τῶν ὑπογραφῶν δηλονότι καὶ πάσης τῆς πραγματείας, κατέστρωται ἐν τούτῳ τοῦ καθ᾽ἡμᾶς ἀποστολικοῦ θρόνου κώδικι, εἰς μνήμην αἰώνιον ἅμα καὶ ἀσφάλειαν. Μαρτίου κʹ, ͵αχοβʹ. † Ὁ Ἱεροσολύμων Πατριάρχης Δοσίθεος ἰδίᾳ χειρὶ γράφομεν καὶ ἀποφαινόμεθα. † Ὁ πρώην Ἱεροσολύμων Πατριάρχης Νεκτάριος ἀποφαινόμενος ὁμολογῶ ταύτην εἶναι τὴν πίστιν ἡμῶν καὶ τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας. † Νεκτάριος μοναχὸς καὶ ὑπομνηματογράφος τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν Ἀναστάσεως συναποφαινόμενος τῇ ἁγίᾳ Συνόδῳ ὑπέγραψα. Voir également pl. 3.

38. Sur la validation des *Actes* du synode de 1638, voir en dernier lieu N. PAPAÏLIAKI, The Synod of Constantinople (1638), dans *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta. 4* (cité n. 3).

se fonde sur l'accord (συμφωνία), qui est le fruit de la descente du Saint-Esprit. La *Confession de foi* de Cyrille est donc aux antipodes de la vérité inspirée que prône l'Église orientale.

IV. Si l'Église orientale soutenait les doctrines contenues dans les *Chapitres*, elle ne se serait pas contentée d'en faire état dans un écrit : elle les aurait mises en pratique. Tout d'abord, elle aurait officialisé cette *Confession de foi* de la manière décrite au second chapitre. Puis, elle aurait supprimé la hiérarchie ecclésiastique et les icônes dans les églises ; elle se serait abstenue du signe de croix ; elle aurait cessé de vénérer les saints et leurs reliques, de commémorer les défunts ; elle aurait célébré l'eucharistie comme le font ses calomniateurs. Mais de toute évidence, l'Église orientale n'a rien changé à ses pratiques. Non seulement elle reconnaît les sept sacrements, mais elle y puise sa sanctification au quotidien. Ses églises sont pleines d'icônes, ses saints sont vénérés, ses défunts sont commémorés. Par leurs pratiques, les chrétiens orthodoxes sont donc diamétralement opposés aux doctrines prônées par ces *Chapitres*. D'ailleurs, si les orthodoxes acceptaient cet enseignement dans leur cœur, sans le mettre en pratique, ils ne pourraient plus prétendre au salut : comme Judas, ils seraient publiquement des disciples du Christ et en secret des traîtres. Car ils condamneraient annuellement les doctrines des calvinistes, tout en les respectant dans leur cœur. En effet, deux fois par an, le dimanche qui suit le 11 octobre, mais aussi le premier dimanche du Carême, ils soumettent à l'anathème les iconoclastes, ainsi que tous ceux qui « soutiennent que le pain et le vin de l'eucharistie ne se transforment pas, après la sanctification, en véritable corps et sang du Seigneur, mais que cela a lieu selon l'image, la ressemblance, le mode et la métaphore »[39].

Dosithée cite alors des extraits du *Synodikon de l'orthodoxie*, notamment l'anathème porté contre Sotérichos Panteugénos[40] et ses partisans qui, « entendant les paroles du Sauveur au sujet de la célébration des divins mystères léguée par lui, à savoir "faites ceci en mémoire de moi" (Lc 22,19), n'interprètent pas correctement "mémoire" (ἀνάμνησις), et introduisent la thèse selon laquelle cette "mémoire" est différente de celle instituée au commencement par le Sauveur, et qu'elle renvoie à celle-là sur le mode de l'imagination (φανταστικῶς) et de l'image (εἰκονικῶς), vidant ainsi le sacrement de la terrible et divine eucharistie, par lequel nous avons reçu les arrhes de la vie future »[41]. À travers cet extrait – bien plus qu'à travers ceux qui condamnent l'iconoclasme –, le patriarche montre qu'il a parfaitement saisi le fond de la controverse et qu'il est capable d'y répondre en puisant dans des sources strictement orthodoxes.

Dans cette lancée, Dosithée dresse alors une puissante apologie de tous les peuples orthodoxes soumis au pouvoir ottoman, ou à tout autre pouvoir qui ne partage pas leur foi. On peut supposer que cette apologie ne s'adresse pas uniquement aux calvinistes, mais qu'elle constitue également un avertissement à peine dissimulé aux catholiques. En 1672, la prise de Candie (1669) – pour laquelle Panagiotès Nikousios s'est personnellement engagé,

39. *Paris. gr.* 424, p. 34 (Kontouma – Garnier, Concilium Hierosolymitanum [cité n. 3], p. 311, l. 889-895) : καὶ τῇ μετὰ τὴν ἑνδεκάτην τοῦ Ὀκτωβρίου μηνὸς Κυριακῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ τῆς μεγάλης τεσσαρακοστῆς Κυριακῇ πρώτῃ, ἣν καὶ Ὀρθοδοξίαν ἐπωνύμως τῇ σημασίᾳ καλοῦσιν, ἀναθέματι τοὺς Εἰκονομάχους, καὶ τοὺς εἰκονικῶς, ἢ ὁμοιωματικῶς, ἢ τροπικῶς καὶ μεταφορικῶς, καὶ μὴ πραγματικῶς καὶ ἀληθῶς μεταβάλλεσθαι τὸν τῆς εὐχαριστίας ἄρτον καὶ οἶνον μετὰ τὸν ἁγιασμὸν εἰς τὸ ἀληθὲς τοῦ Κυρίου σῶμα καὶ αἷμα ἀποφαινομένους καθυποβάλλουσιν.

40. Sur Sotérichos Panteugénos (fl. 1155-1156), voir J. Gouillard, Le Synodikon de l'orthodoxie : édition et commentaire, *TM* 2, 1967, p. 1-289, ici p. 210-215.

41. *Paris. gr.* 424, p. 35 (Kontouma – Garnier, Concilium Hierosolymitanum [cité n. 3], p. 312, l. 914-920). La source de ce texte est le *Synodikon de l'orthodoxie*, éd. J. Gouillard (cité n. 40), p. $73^{444\text{-}451}$ et p. $75^{456\text{-}462}$.

aux côtés du grand vizir Fazıl Ahmet Köprülü – est encore fraîche dans les mémoires; ses conséquences sur les rapports de force en Méditerranée orientale se profilent à l'arrière-fond du débat.

L'argumentation suivie par Dosithée est la suivante : ayant la crainte de Dieu, les chrétiens orthodoxes ne croient pas une chose pour en confesser une autre, comme les crypto-juifs d'Espagne. Cependant, soumis au pouvoir ottoman, ils auraient tout avantage à le faire, en se convertissant notamment à l'islam. Car c'est dans des conditions bien difficiles que vivent les chrétiens de l'Empire ottoman, surtout les peuples du Pont et du Caucase, ou ceux des îles, de la Libye et de la Perse. D'ailleurs, les chrétiens orientaux de Venise, de Pologne ou de Suède, ne sont pas épargnés. Quant à ceux de Hongrie, les calvinistes tentent de les convertir de force. Mais croient-ils qu'ils peuvent forcer les gens à s'unir à eux[42]? Et ne sont-ils pas en contradiction avec eux-mêmes, alors qu'ils parlent de volonté pré-éternelle de Dieu et de prédestination ? Même le pouvoir ottoman ne procède pas ainsi. D'ailleurs, les chrétiens ne craignent pas les menaces des musulmans. Se comportant souvent en martyrs, ils accomplissent la parole de David : « C'est pour toi qu'on nous massacre tout le jour » (Ps 44 [43],23). De ce fait, les accusations de leurs calomniateurs ne les touchent pas.

V. Non seulement l'Église orientale ne trouve pas de terrain d'entente avec les calvinistes, mais elle a aussi réuni deux synodes qui ont condamné les thèses de Cyrille. De son vivant, le patriarche Loukaris a affirmé, sous serment, qu'il n'était pas l'auteur des *Chapitres* et qu'il n'en acceptait pas la doctrine. Il a néanmoins négligé d'en composer une réfutation écrite pour faire valoir sa position contre ses calomniateurs, comme l'avait fait Basile de Césarée, dans sa *Lettre* 129. Il a ainsi prêté le flanc à de graves accusations qui ont eu des conséquences néfastes pour tous les chrétiens orthodoxes. De ce fait, son comportement a été pour le moins irresponsable. Sa passion du pouvoir, son arrivisme et son alliance avec les Hollandais l'ont exposé. Il a donc été jugé comme un traître et un pécheur, et il ne faut surtout pas en faire un saint, comme certains ont voulu le penser après son assassinat.

Dans ce cinquième chapitre, Dosithée place enfin l'affaire Loukaris dans son contexte historique. Il se réfère à ses multiples dépositions patriarcales[43], ainsi qu'à sa rivalité avec le latinophrone Cyrille Kontarès, lequel avait d'ailleurs exigé une abjuration publique de ses thèses calvinistes[44]. Sans nommer Kontarès, Dosithée commente largement le refus de Loukaris de procéder à ce démenti : c'est parce qu'il n'a pas voulu « se donner de la peine pour le Christ » (κοπιάσαι ὑπὲρ Χριστοῦ), c'est simplement parce qu'il n'a pas souhaité donner une réfutation écrite des *Chapitres* (μόνον διὰ τὸ μὴ κατ' ἐκείνων συγγράψειν ἐθελῆσαι),

42. *Paris. gr.* 424, p. 37-38 (Kontouma – Garnier, Concilium Hierosolymitanum [cité n. 3], p. 314, l. 977-980) : Ἢ τάχα οἱ καλοὶ οὗτοι ἄνδρες νομίζουσιν ἡμᾶς ἐν τοῖς περὶ πίστεως οὕτως ἀδεῶς βιάζεσθαι παρά τινων, ὡς αὐτοὶ οὗτοι ποιοῦσι τοῖς ἐν Οὐγγαρίᾳ ἀδελφοῖς ἡμῶν, οὓς ὁσημέραι ταλαιπωροῦσι τρόποις παντοίοις, ἵν' ἐκείνοις προστεθῶσι;

43. *Paris. gr.* 424, p. 40 (Kontouma – Garnier, Concilium Hierosolymitanum [cité n. 3], p. 317, l. 1049-1055) : ἀμέτρως κεκτημένος τῆς φιλαρχίας τὸ ἔγκλημα, ὃ καὶ νόσον τοῦ ἑωσφόρου ὁ μέγας οἶδε Βασίλειος, *ἐξ παρανόμως, ἐπὶ τῇ πρώτῃ τῇ δοκούσῃ νομίμῳ, καταδυναστεύσας τοῦ θρόνου Κωνσταντινουπόλεως*, μετὰ μυρίων ἐξόδων καὶ ταλαιπωριῶν τῶν ἐκκλησιαστικῶν (τῇ τῶν ἔξω ἀπληστίᾳ καὶ τῇ τοῦ Φιλάντρας πρέσβεως συμμαχίᾳ χρώμενος, δι' ὃν καὶ ἐν ὑποψίᾳ μᾶλλον ἐγένετο τῇ Ἐκκλησίᾳ) τὸν ἐπονείδιστον ἐκεῖνον εἴληφε θάνατον. Sur les relations que Cyrille Loukaris entretenait avec les Pays-Bas, et notamment avec l'ambassadeur hollandais Cornelis Haga, voir A. H. de Groot, *The Ottoman Empire and the Dutch Republic : a history of the earliest diplomatic relations. 1610-1630*, Leiden 2012², notamment les chapitres V et VI.

44. Todt, Kyrillos Lukaris (cité n. 2), p. 630.

que l'Église orientale s'est trouvée contrainte de réunir deux synodes, afin que sa prétendue confession ne constitue pas un moyen de tromper les plus simples[45]. Le texte des *Actes* de ces deux synodes est alors cité, « copié à partir du codex [de son patriarcat] », donc à partir d'un document officiel[46]. Suivent le *Vote (Ψῆφος)* du synode de Constantinople, avec ses signatures, la *Lettre synodale (Ἐπιστολὴ συνοδική)* de Parthénios au synode de Jassy, avec ses signatures, la *Lettre du synode de Jassy au seigneur et prince de toute la Moldovalachie, le sieur Jean Basile Voïvode (Ἐπιστολή τῷ* [...] *αὐθέντῃ καὶ ἡγεμόνι πάσης Μολδοβλαχίας κυρίῳ κυρίῳ Ἰωάννῃ Βασιλείῳ βοϊβόνδᾳ)*, avec ses signatures.

Nous avons vu plus haut à quel point Dosithée se préoccupait de questions de canonicité, notamment dans le prologue et dans le second chapitre. Or les synodes de Constantinople et de Jassy ne semblent pas répondre pleinement aux critères établis pour les assemblées synodales, puisqu'ils réunissent les membres de plusieurs patriarcats ou Églises locales, sans être des conciles œcuméniques. Il faut donc les comprendre comme des « synodes administratifs » dont la puissance dogmatique est faible[47]. C'est entre autres le statut ambigu de ces assemblées qui pousse Dosithée à en reprendre les *Actes*, et à les faire ratifier en 1672.

Cependant, Dosithée ne se contente pas de reproduire les décisions de ces deux synodes. Il en discute le contenu, alors même qu'il déclare « être en toutes choses en accord avec ceux-ci » (αἷς καὶ αὐτοὶ συμφωνοῦμεν ἅπασιν)[48]. Il évoque en premier lieu le synode de Jassy. Au sujet de l'affaire Loukaris, celui-ci s'est déroulé en deux parties : tout d'abord, le patriarche de Constantinople Parthénios Ier (1639-1644), un homme sage et rompu aux questions théologiques, a réuni un synode à Constantinople, lequel a souscrit à une lettre composée à cette occasion. Cette lettre a été envoyée à Jassy, où le prince Basile Lupu (1634-1653) avait réuni un synode[49]. L'assemblée de Jassy s'est contentée de signer et de valider la lettre de Parthénios et du synode qui s'était réuni autour de lui, car celle-ci « s'avérait suffisante sur les questions dogmatiques traitées »[50]. Dans cet écrit, aucun anathème n'est porté contre la personne du patriarche Cyrille Loukaris. En effet, ni le « synode réuni à Constantinople qui s'est exprimé par lettre » (ἡ ἐν Κωνσταντινουπόλει διὰ τῆς ἐπιστολῆς σύνοδος) ni celui de Jassy n'ont jugé bon de condamner le patriarche, en l'absence de preuves. Aussi ont-ils plus généralement soumis à l'anathème l'auteur des *Chapitres*. En revanche, le synode précédent, celui qui s'était réuni en 1638 à Constantinople, sous la présidence de Cyrille Kontarès, et « auquel avaient participé des hommes savants et

45. *Paris. gr.* 424, p. 40 (Kontouma – Garnier, Concilium Hierosolymitanum [cité n. 3], p. 316, l. 1040-1045).

46. *Paris. gr.* 424, p. 40 (Kontouma – Garnier, Concilium Hierosolymitanum [cité n. 3], p. 317, l. 1062-1064) : Ἐκτίθεται δὲ κἀνταῦθα καὶ τὰ τῶν συνόδων πρακτικά, μεταγραφέντα ἐκ τοῦ καθ' ἡμᾶς κώδικος, εἰς πίστωσιν τῶν εἰρημένων, αἷς καὶ αὐτοὶ συμφωνοῦμεν ἅπασιν.

47. Voir ci-dessus, n. 25.

48. *Paris. gr.* 424, p. 40 (Kontouma – Garnier, Concilium Hierosolymitanum [cité n. 3], p. 317, l. 1063-1064).

49. Sur le déroulement de ce synode, Karmirès, *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα* (cité n. 6), p. 575-577; J. Pargoire, Mélèce Syrigos, sa vie et ses œuvres, *ÉO* 11, 1908, p. 264-280 et p. 331-340; 12, 1909, p. 17-27, p. 167-175, p. 281-286 et p. 336-342; ici 12, 1909, p. 24-26.

50. *Paris. gr.* 424, p. 57 (Kontouma – Garnier, Concilium Hierosolymitanum [cité n. 3], p. 317, l. 1080 – p. 318, l. 1082) : ἤρκησεν ἐκείνη τῇ συνόδῳ μόνην τὴν ἀπὸ Κωνσταντινουπόλεως συνοδικὴν ἐπιστολὴν ὑπογράψαι καὶ βεβαιῶσαι, καὶ οὕτω πληρῶσαι τὸ ζητούμενον.

vertueux »[51], avait porté l'anathème contre la personne même de Loukaris, non parce que ce dernier avait été reconnu coupable d'hérésie, mais en raison du fait qu'il n'avait pas accepté de réfuter les *Chapitres* par écrit, suscitant ainsi des troubles au sein de l'Église, en particulier chez les chrétiens orthodoxes de Pologne et de Russie.

Dosithée donne alors sa position, qui est aussi celle du synode de Jérusalem et qui peut se résumer ainsi : le synode bénit ces deux synodes, dans la mesure où ils ont tous deux lutté pour la foi, selon les circonstances de leur époque. Cependant, il ne porte pas l'anathème contre Cyrille Loukaris ; il déplore seulement que, par son silence, il ait soulevé une guerre contre l'Église. Certes, dans le cas où il aurait véritablement été calviniste et qu'il ne se serait pas repenti, il l'anathématise comme un hérétique[52].

VI. Ce n'est qu'au terme de cette longue présentation que Dosithée donne sa propre *Confession de foi*, qui constitue la plus longue partie du sixième chapitre des *Actes*. Cet exposé est introduit par une courte préface, dans laquelle est expliquée la méthode suivie. Dosithée annonce ainsi qu'il a entièrement calqué son plan sur celui des *Chapitres* de Cyrille. Pour ne pas compliquer le débat en abordant des questions liées au vocabulaire[53], il en a également repris la terminologie dans sa réfutation. De ce fait, sa *Confession de foi* ne possède aucune autonomie dans sa conception ; elle ne prétend aucunement être un exposé dogmatique complet de la doctrine orthodoxe. Elle n'est pas compréhensible en l'absence des *Chapitres* de Loukaris ou des *Actes* des synodes de Constantinople et de Jassy.

La *Confession de foi* occupe les p. 60 à 88 des *Actes*, tels que nous les a conservés le *Paris. gr.* 424. Elle est intégrée au sixième chapitre sous l'énoncé suivant : *Δοσίθεος ἐλέῳ Θεοῦ Πατριάρχης Ἱεροσολύμων τοῖς ἐρωτῶσι καὶ πυνθανομένοις περὶ τῆς πίστεως καὶ θρησκείας τῶν Γραικῶν, ἤτοι τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, πῶς δηλονότι περὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως φρονεῖ, ἐν ὀνόματι κοινῶς τῶν ὑποκειμένων τῷ καθ' ἡμᾶς ἀποστολικῷ θρόνῳ χριστιανῶν ἁπάντων καὶ τῶν ἐπιδημούντων τῇ ἁγίᾳ ταύτῃ καὶ μεγάλῃ πόλει Ἱερουσαλὴμ ὀρθοδόξων προσκυνητῶν (οἷς πᾶσα ἐν τοῖς*

51. *Paris. gr.* 424, p. 57 (Kontouma – Garnier, Concilium Hierosolymitanum [cité n. 3], p. 318, l. 1095) : συμπαρόντων ὅσων λογίων καὶ ἐναρέτων ἀνδρῶν. Cette précision a sans doute paru nécessaire à Dosithée, puisque Cyrille Kontarès s'est distingué comme latinophrone en signant dès le 5 décembre 1638 une confession de foi catholique : voir Todt, Kyrillos Lukaris (cité n. 2), p. 631 (avec la bibliographie relative). On notera en revanche que le premier signataire des *Actes* de 1638 est Mélétios Syrigos, un savant que Dosithée compare en 1690 aux Trois Hiérarques : εἴ τις βούλεται καὶ τὴν ζωὴν αὐτοῦ γνῶναι ὁποία τὶς ἦν, συγκρίνας αὐτὴν μεθ' ὅτου ἂν βούλοιτο τῶν ἁγίων ἱεραρχῶν, ἴσην αὐτὴ καὶ εἰς οὐδὲν ἔλαττον γεγενημένην εὑρήσοι (*Τοῦ μακαρίτου Μελετίου Συρίγου… κατὰ τῶν καλβινικῶν Κεφαλαίων* [cité n. 33], p. v[v]). Sur les signataires des *Actes* du synode de 1638, voir également Papaïliaki, The Synod of Constantinople (cité n. 38).

52. *Paris. gr.* 424, p. 58 (Kontouma – Garnier, Concilium Hierosolymitanum [cité n. 3], p. 318, l. 1107-1117) : Τὰς μὲν συνόδους κατ' ἐκείνου ψῆφον ἐξενεγκούσας δικαίαν οὐκ αἰτιώμεθα, μάλιστα δὲ καὶ μακαρίζομεν, ὡς κατὰ καιροὺς καλῶς ὑπὲρ τῆς εὐσεβοῦς ἀγωνισθείσας πίστεως, καὶ αἰτίαν εὔλογον ἐχούσας τὴν ἐκείνου μακρὰν σιωπὴν εἰς τὸ ἐκεῖνον ἐπιτιμῆσαι πρὸς καὶ ἄλλων σωφρονισμόν. Ἐκεῖνον δὲ εἰ καὶ μὴ ἀναθεματίζομεν, ἀλλὰ θρηνοῦμεν, ὅτι τῇ σιωπῇ τοσοῦτον κατὰ τῆς Ἐκκλησίας ἐξήγειρε τῶν ἐχθρῶν πόλεμον. Εἰ δ' ἦν ἀληθῶς αἱρετικὸς Καλουϊνόφρων καὶ οὐ μετεμελήθη (δέχεται γὰρ ὁ Θεὸς τοὺς ἐπιστρέφοντας πρὸς αὐτόν, ὁποῖοι ἂν ὦσιν), ἀλλ' ἔμεινεν αἱρετικὰ καὶ πιστεύων καὶ φρονῶν, χωρὶς πάσης ἀντιλογίας τῷ αἰωνίῳ ἀναθέματι καὶ ἀφορισμῷ μετὰ συμμύστων αὐτῷ αἱρετικῶν καθυποβάλλομεν.

53. *Paris. gr.* 424, p. 58-59 (Kontouma – Garnier, Concilium Hierosolymitanum [cité n. 3], p. 319, l. 1127-1139) : δεῖν ᾠήθημεν ἐκθέσθαι ἐρωτήσεις καὶ κεφάλαιά τινα ἰσάριθμα τοῖς Κυρίλλῳ συγγραφεῖσι *καὶ κατὰ διάμετρον ἀντικείμενα* […], ὥστε δύνασθαι ταῦτα καλεῖσθαι ἔλεγχον καὶ διόρθωσιν τῶν λεγομένων Κυρίλλου Κεφαλαίων. *Φυλάττεται δέ πως ἡ τάξις ἐκείνων κἂν τοῖς παρ' ἡμῶν ἐκθησομένοις*, ἵν' ἔχῃ ἕκαστος τῶν πιστῶν συγκρίνειν καὶ παραβάλλειν ἀμφότερα, καὶ γινώσκειν ῥᾳδίως τὴν εὐσέβειαν μὲν τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, τὸ ψεῦδος δὲ τῶν αἱρετικῶν. Ἔστι δ' ὅπου τῆς χρείας ἀπαιτούσης, ἢ ἀφαιρήσομεν ἢ προστεθησόμεθα ἕτερά τινα πρὸς ἀκριβῆ τοῦ προβλήματος γνῶσιν συντείνοντα, *χρησόμεθα δὲ καὶ λέξεσι καὶ ὅλαις ἐννοίαις καὶ περιόδοις κειμέναις ἐκεῖσε*, ἵνα μὴ δόξωμεν ταῖς λέξεσι καὶ εὐσεβέσιν ἐννοίαις μάχεσθαι, ἀλλὰ μὴ ταῖς καινοτομίαις καὶ ἀσεβέσι πράγμασι.

περὶ πίστεως ἡ Καθολικὴ Ἐκκλησία συνᾴδει), ἐκδίδωσι ΣΥΝΤΟΜΟΝ ΟΜΟΛΟΓΙΑΝ ταύτην εἰς μαρτύριον πρός τε Θεοῦ πρός τε ἀνθρώπων, εἰλικρινεῖ συνειδήσει, οὐδεμιᾶς ἄνευ προσποιήσεως[54]. Contrairement au reste des *Actes*, elle est mise sous le seul nom de Dosithée qui s'adresse, « au nom des fidèles dépendant de son trône apostolique », « à tous ceux qui s'enquièrent de la foi et de la religion des Grecs ». Calquée sur le plan des *Chapitres*, elle se divise en dix-huit « définitions » (ὅροι) et quatre « questions » (ἐρωτήσεις). De ce point de vue, elle est également fidèle aux exposés des synodes de Constantinople et de Jassy, dont Dosithée reprend, corrige ou complète les positions. Nous donnons ici la liste des vingt-deux parties de la *Brève confession de foi (Σύντομος ὁμολογία)*. On trouvera un aperçu des thèses qui y sont énoncées à la fin de notre chapitre, dans un tableau comparatif des *Chapitres* de Loukaris et de la *Confession de foi* de Dosithée dans ses deux versions. De tels aperçus ont d'ailleurs été donnés à maintes reprises, notamment par P. Schaff[55], G. Podskalsky[56] ou K.-P. Todt[57].

1. Confession de foi trinitaire.
2. Bible et Tradition de l'Église.
3. Bonnes œuvres et salut des fidèles.
4. Mal.
5. Providence.
6. Péché originel et ses conséquences.
7. Confession de foi christologique.
8. Le Christ médiateur; la Mère de Dieu et les saints, intercesseurs.
9. La justification (δικαίωσις) par la foi.
10. Le Christ, unique chef de l'Église; la hiérarchie ecclésiastique.
11. Membres de l'Église.
12. Infaillibilité de l'Église à travers l'enseignement des Pères inspirés.
13. La foi opérante et ses fruits.
14. Grâce et libre arbitre.
15. Nombre des sacrements : ils sont sept.
16. Le baptême est nécessaire et indélébile.
17. L'eucharistie : présence réelle, transsubstantiation, adoration du sacrement.
18. Statut des âmes des défunts.

Q 1. Qui peut lire la Bible?
Q 2. Quelles sont les compétences nécessaires à la lecture de la Bible?
Q 3. Quels sont les livres canoniques et apocryphes?
Q 4. Faut-il vénérer les saints et leurs saintes images?

Il est assez difficile de comprendre où se termine exactement la *Confession de foi* et où reprend l'exposé du sixième chapitre, car la calligraphie du greffier (ὑπομνηματογράφος) Nektarios la fait aller jusqu'à la fin de celui-ci. Cependant, comme l'a noté Karmirès[58], une phrase marque de toute évidence la fin de la *Confession de foi* : « Telles sont donc [nos considérations] sur les *Chapitres* et les questions de Cyrille » (Καὶ ταῦτα μὲν περὶ

54. *Ibid.*, p. 60; voir pl. 2.
55. P. Schaff, *The Creeds of Christendom, with a history and critical notes. 1, The history of Creeds*, 6e éd., Grand Rapids MI 1931, p. 61-67.
56. Podskalsky, *Ἡ ἑλληνικὴ θεολογία* (cité n. 1), p. 363-367.
57. Todt, Dositheos (cité n. 1), p. 683-706.
58. Voir Karmirès, *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα* (cité n. 6), p. 697.

Κεφαλαίων καὶ ἐρωτήσεων Κυρίλλου)[59]. Les paragraphes qui suivent doivent donc être considérés comme des parties indépendantes du sixième chapitre. Ils ne sont pas sans importance, puisqu'ils montrent que Dosithée a une connaissance des doctrines calvinistes plus large que celle qui viendrait de la seule lecture de Cyrille, une connaissance qu'il tire d'une documentation incontestablement orthodoxe. Il apparaît ainsi que le sixième chapitre est conçu comme un « enrobage » méthodologique de la *Confession de foi*, dans lequel son auteur tente de prévenir les éventuels soupçons qui pèseraient sur lui : oui, il use d'un vocabulaire étranger à l'orthodoxie, mais c'est parce qu'il est obligé de suivre la terminologie de Cyrille. Oui, il réfute le calvinisme au-delà des thèses des *Chapitres*, mais s'il le connaît, ce n'est pas à travers une littérature latine ou à travers des matériaux préparés par ses interlocuteurs français : ses sources sont orthodoxes et il peut les citer. Nous verrons plus bas de quels textes il s'agit.

Le premier sujet abordé à la suite de la *Confession de foi* n'est pas sans intérêt. Sans doute concerne-t-il à nouveau le public « interne », orthodoxe. Il s'agit de la prière, qui serait déconsidérée par les calvinistes, surtout dans le cas de la prière et de la contemplation des moines hésychastes. Mais comment ces hérétiques les conçoivent-ils ? Car si, de leur point de vue, la prière du cœur est mauvaise, qu'ont-ils en commun avec les orthodoxes[60] ? S'ils ne comprennent pas que cette prière est la simple mise en pratique des préceptes évangéliques, ils sont dans « l'innovation » (καινοτομία) et le blasphème[61]. D'ailleurs, la prière va de pair avec les jeûnes prescrits et recommandés pour la mortification des passions charnelles.

Suivent quelques mots sur d'autres accusations « ridicules » portées par le pasteur Claude de Charenton. Dosithée remarque tout d'abord que l'Église orientale n'est pas figée, une précision qui vise sans doute aussi les catholiques. Après la rupture avec Rome, les Grecs ont eu maints docteurs inspirés : « Après Photios, il y a eu et il y a dans l'Église orientale des milliers [d'hommes] se distinguant par la puissance du Saint-Esprit, en sagesse, par leurs discours sur Dieu et en sainteté. »[62] Puis il s'arrête sur des accusations étonnantes : les prêtres orthodoxes suspendraient les saints dons dans des petites boîtes en bois, à l'extérieur de l'autel. Mais où aurait-on vu cela ? L'eucharistie est le corps et le sang du Christ, et elle doit être honorée en tant que telle.

Dosithée revient alors sur une série de documents ou de publications qui traitent directement de ces questions soulevées par les protestants du point de vue de l'orthodoxie, et dont certains ont déjà été cités au début des *Actes* : les trois *Lettres* du patriarche

59. *Paris. gr.* 424, p. 88 (Kontouma – Garnier, Concilium Hierosolymitanum [cité n. 3], p. 319, l. 1144).

60. *Paris. gr.* 424, p. 90 (Kontouma – Garnier, Concilium Hierosolymitanum [cité n. 3], p. 320, l. 1174-1175).

61. *Paris. gr.* 424, p. 90 (Kontouma – Garnier, Concilium Hierosolymitanum [cité n. 3], p. 321, l. 1196-1211) : Εἰ δὲ καὶ μόνον τοῦτό φασι, τὸ συνεχῶς καὶ ἀδιαλείπτως προσεύχεσθαι κακόν, τί αὐτοῖς καὶ ἡμῖν; Μαχέσθωσαν Χριστῷ, καθάπερ καὶ μάχονται, εἰπόντι τὴν τοῦ ἀδίκου κριτοῦ παραβολὴν πρὸς τὸ δεῖν συνεχῶς προσεύχεσθαι καὶ διδάξαντι ἀγρυπνεῖν καὶ εὔχεσθαι [...]. Μαχέσθωσαν Παύλῳ, α' πρὸς Θεσσ. κεφ. ε', καὶ ἀλλαχοῦ ἐν πολλοῖς. [...] Εἰ οὖν τὰ τῶν μοναχῶν ἐστι τὰ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, δὸς δ' εἰπεῖν καὶ τῶν ἁγίων πατέρων καὶ τῶν προπατόρων καὶ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ, δῆλον ὅτι αἱ τῶν μοναχῶν εὐχαὶ καρποί εἰσι τοῦ τῶν χαρισμάτων δοτῆρος ἁγίου Πνεύματος. Ἃ δὲ Καλουῖνοι κεκαινοτομήκασιν, ἔν τε τοῖς περὶ Θεοῦ καὶ τῶν θείων βλασφημοῦντες καὶ τὴν θείαν Γραφὴν παρεξηγοῦντες, κολοβοῦντες καὶ καθυβρίζοντες, τοῦ διαβόλου εἰσί σοφίσματά τε καὶ ἐφευρέματα.

62. *Paris. gr.* 424, p. 92 (Kontouma – Garnier, Concilium Hierosolymitanum [cité n. 3], p. 322, l. 1226-1228) : καὶ μετὰ Φώτιον γὰρ μυρίοι ὅσοι καὶ γεγόνασι καὶ εἰσι ἐπὶ σοφίᾳ καὶ θεολογίᾳ καὶ ἁγιότητι παρὰ τῇ Ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ διαφέροντες τῇ δυνάμει τοῦ Πνεύματος.

Jérémie, l'*Interprétation de la Divine Liturgie* par Jean Nathanaël, le *Traité sur les sacrements* de Gabriel Sévèros, la *Confession de foi* de Pierre Moghila dans l'édition de Mélétios Syrigos[63], mais aussi quatre écrits de Georges Koressios, à savoir *Sur les sacrements*; *Sur la prédestination et la grâce*; *Sur la vénération des icônes*; *Réfutation du Synode de Dordrecht*[64]; enfin, le *Traité sur les sacrements* de Grégoire protosyncelle de Chio[65], la *Lettre aux Ruthènes* de Théophane III de Jérusalem[66], les œuvres – sans doute mystagogiques – de Syméon de Thessalonique[67].

Bien que ces titres soient donnés en passant, et comme des exemples d'une littérature que les Occidentaux ne devraient pas ignorer, il nous semble qu'ils constituent pour Dosithée une liste de sources à l'autorité incontestée. Il est en effet évident que le patriarche ne peut ignorer les subtilités du calvinisme, s'il a lu l'imposante *Réfutation du Synode de Dordrecht* de Koressios[68]. De même, son usage décomplexé du terme de « transsubstantiation » (μετουσίωσις) et sa vigoureuse affirmation du septénaire sacramentel s'expliquent facilement si l'on considère que Gabriel Sévèros est l'une des autorités auxquelles il se réfère. Aussi, sur ce point controversé, n'est-il pas nécessaire de le soupçonner d'avoir puisé son inspiration dans la théologie post-tridentine. Citons à ce propos Gabriel Sévèros, qui écrit soixante-douze ans avant le synode de Jérusalem : « Nous croyons sans en douter aucunement, et nous confessons haut et fort, que le pain et le vin offerts dans la divine Liturgie sont transsubstantiés (μετουσιοῦσθαι) et transcréés (μεταποιεῖσθαι) en chair et en sang, et qu'ils sont le corps véritable du Christ, animé et divinisé, [ce corps] qui, dans la divine Liturgie, est transcréé et transsubstantié par les paroles du Seigneur et par son

63. Voir ci-dessus, n. 27-30.

64. La majeure partie de l'œuvre de Georges Koressios, dont les quatre titres cités ici, est encore inédite. Sur ce théologien, voir PODSKALSKY, *Ἡ ἑλληνικὴ θεολογία* (cité n. 1), p. 244-252, mais surtout Ν. ΣΤΟΥΠΑΚΗΣ [N. STOUPAKÈS], *Γεώργιος Κορέσσιος (ca 1570-1659/6). Ἡ ζωή, τὸ ἔργο του καὶ οἱ πνευματικοὶ ἀγῶνες τῆς ἐποχῆς του*, thèse de doctorat, université Kapodistrias, Athènes 1992. D'après Stoupakès (*ibid.*, p. 222-228), le traité sur les sacrements constitue le livre VI du *Θεολογικόν* de Koressios. Dosithée en discute dans une note autographe du *Métochion Panagiou Taphou* 253, jugeant que sa meilleure version est contenue dans ce même manuscrit (*ibid.*, p. 223, n. 121). Concernant la *Réfutation du Synode de Dordrecht*, on ajoutera que le manuscrit cité par Stoupakès (*ibid.*, p. 282-283) sous la cote *Trébizonde* 36 est l'actuel IFEB 2. Voir A. BINGGELI, M. CASSIN, V. KONTOUMA, Inventaire des manuscrits de l'Institut français d'études byzantines, *REB* 72, 2014, p. 5-128, ici p. 21-23.

65. *Σύνοψις τῶν θείων καὶ ἱερῶν τῆς Ἐκκλησίας δογμάτων... παρὰ Γρηγορίου ἱερομονάχου καὶ πρωτοσυγγέλου τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας τοῦ ἐκ τῆς ἁγίας μονῆς τῆς Νέας, τῆς κειμένης ἐν Χίῳ συντεθεῖσα...*, Ἐνετίησιν [Venise] 1635. Voir LEGRAND, *Bibliographie hellénique... au dix-septième siècle*, 1 (cité n. 18), p. 327-328, n° 238.

66. Nous connaissons deux lettres encycliques de Théophane de Jérusalem aux orthodoxes de Kiev : la première date du 17 mai 1620 et la seconde du 7 janvier 1621. Voir Χ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ [C. PAPADOPOULOS], Ἡ ἐν Ρωσσίᾳ ὑπὲρ τῆς Ὀρθοδοξίας ἐνέργεια τοῦ Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Θεοφάνους, *Νέα Σιών* 1, 1904, p. 322-351, ici p. 338-339 ; 343-344.

67. Dosithée donnera une édition des œuvres de Syméon quelques années plus tard : *Συμεὼν τοῦ μακαρίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης Κατὰ αἱρέσεων. Καὶ περὶ τῆς μόνης ὀρθῆς τῶν Χριστιανῶν ἡμῶν πίστεως... Τυπωθέντα διὰ δαπάνης τοῦ... Ἰωάννου Δούκα Βοεβόδα πάσης Μολδοβλαχίας τοῦ μεγαλοπρεπεστάτου Αὐθέντου καὶ ἀρχηγοῦ πάσης Οὐκραΐνης. Ἐπιμελείᾳ καὶ διορθώσει... Ἰωάννου Μολίβδου τοῦ ἐξ Ἡρακλείας. Ἐν τῇ σεβασμίᾳ Πατριαρχικῇ καὶ αὐθεντικῇ μονῇ τῶν πρωτοκορυφαίων Ἀποστόλων, τῇ καλουμένῃ Τζετατζούϊα*, Ἐν Γιασίῳ [Jassy] 1683 (= PG 155, Paris 1857). Voir LEGRAND, *Bibliographie hellénique... au dix-septième siècle*, 2 (cité n. 18), p. 414-416 (n° 578) ; TOOT, Dositheos (cité n. 1), p. 673, n. 48.

68. Cette réfutation fait partie d'un ensemble de textes émanant de discussions que Koressios eut de vive voix avec des réformés présents à Constantinople (entre 1628 et 1633). Il est à signaler qu'Antoine Léger (1594-1661), un proche de Loukaris, fut l'un de ses interlocuteurs. Au sujet des écrits de Koressios contre les calvinistes, voir STOUPAKÈS, *Γεώργιος Κορέσσιος* (cité n. 64), p. 274-291; sur ses échanges avec Antoine Léger, *ibid.*, p. 73-82.

intercession. »[69] Remarquons aussi que l'ensemble du *Traité* de Sévèros est fondé sur le caractère indiscutable du septénaire.

Pour revenir à Koressios, dont les œuvres citées dans les *Actes* restent encore inédites, il nous a paru intéressant de rechercher dans quels manuscrits Dosithée avait pu les consulter. Le catalogue du *Métochion Panagiou Taphou* nous réservait de bonnes surprises. Grâce aux descriptions de Papadopoulos-Kérameus, nous y avons en effet constaté que Dosithée possédait au moins deux manuscrits de Koressios contenant, sous les mêmes titres, toutes les œuvres du théologien énumérées dans le sixième chapitre. Il s'agit du *Métochion Panagiou Taphou* 437 (XVIIe siècle), qui porte l'ex-libris du patriarche, ainsi que du *Métochion Panagiou Taphou* 535, partiellement copié par lui[70]. Ce dernier est d'ailleurs l'unique témoin d'une *Encyclique sur l'infaillibilité de l'Église* que Koressios a rédigée au nom (ἐκ προσώπου) du patriarche Kontarès[71], peut-être en même temps qu'une esquisse de réfutation des *Chapitres* de Loukaris[72]. Pour Dosithée, qui a lu, copié et annoté ces textes, Koressios était de toute évidence une autorité incontournable. Non seulement il avait combattu avec maîtrise le calvinisme, mais il avait aussi prouvé son attachement à l'indépendance de l'Église orthodoxe par ses nombreux écrits antilatins[73].

En conclusion du sixième chapitre, Dosithée rappelle que même les hérétiques orientaux – nestoriens, Arméniens, coptes, Syriens et Éthiopiens – ne nient pas la présence réelle et le septénaire. Il s'en porte témoin, les voyant évoluer à Jérusalem, où lui-même se trouve : « comme nous le voyons à toute heure de nos propres yeux, et l'apprenons par la sensation et le discours [direct], ici, dans la sainte ville de Jérusalem. »[74]

69. Γαβριὴλ Σεβῆρος [GABRIEL DE PHILADELPHIE], *Συνταγμάτιον περὶ τῶν ἁγίων καὶ ἱερῶν μυστηρίων*, 2e éd., Ἐν Βενετίαις [Venise] 1691, p. 79 : Ὁ γὰρ ἄρτος ὁ ἐν τῇ θείᾳ Λειτουργίᾳ προσφερόμενος καὶ ὁ οἶνος, εἰς σάρκα καὶ αἷμα μετουσιοῦσθαι καὶ μεταποιεῖσθαι ἀναμφιβόλως πιστεύομεν καὶ τρανῶς ὁμολογοῦμεν, εἶναι ἀληθινὸν σῶμα Χριστοῦ ἐμψυχωμένον καὶ τεθεωμένον, τὸ ἐν τῇ θείᾳ Λειτουργίᾳ ὑπὸ τῶν Κυριακῶν ῥημάτων καὶ τῆς ἐντεύξεως μεταποιούμενον καὶ μετουσιούμενον.

70. Voir PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη*, 4 (cité n. 15), p. 414 ; PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη*, 5, Saint-Pétersbourg 1915, p. 92.

71. Voir PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη*, 4 (cité n. 15), p. 92, à propos du *Métochion Panagiou Taphou* 535, f. 17-20 : *Ὅτι ἡ Ἐκκλησία δὲν ἠμπορεῖ νὰ σφαλῇ Γεωργίου τοῦ Κορέσση*, φ. 17-20. Τὸ περὶ τοῦτο κείμενο σχηματίζει γράμμα ἐγκύκλιον ὡς ἀπὸ προσώπου πιθανῶς τοῦ Κωνσταντινουπόλεως οὐνίτου πατριάρχου Κυρίλλου τοῦ ἐκ Βερροίας κατὰ τῶν ἐπ' ὀνόματι Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως ἐκδεδομένων κεφαλαίων ὁμολογίας πίστεως. Sur cette *Encyclique* patriarcale dont Koressios est le rédacteur, voir aussi STOUPAKÈS, *Γεώργιος Κορέσσιος* (cité n. 64), p. 284-285.

72. Cette réfutation est signalée par Dosithée II de Jérusalem, *Ἐγχειρίδιον ἐλέγχον τὴν καλβινικὴν φρενοβλάβειαν συκοφαντοῦσαν τὴν Ἀνατολικήν, ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν*, dans *Τοῦ μακαρίτου Μελετίου Συρίγου... κατὰ τῶν καλβινικῶν Κεφαλαίων* (cité n. 34), p. 81 : [οἱ ἀνατολικοί] συνέγραψαν διά τε Μελετίου τοῦ Συρίγου καὶ Γεωργίου τοῦ Κορεσσίου ἀντιρρητικά, ἀναθεματίζοντες διὰ τούτων ἐν πᾶσι τοὺς μυστηριομάχους Λούτερον καὶ Καλουῖνον καὶ τοὺς ὀπαδοὺς αὐτῶν.

73. Le rapprochement de Koressios et de Cyrille Kontarès, auquel est d'ailleurs dédié le *Θεολογικόν*, s'explique par le rôle officiel qu'avait Koressios en tant que θεολόγος et καθηγεμὼν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας. Voir STOUPAKÈS, *Γεώργιος Κορέσσιος* (cité n. 64), p. 70-73. Il n'en reste pas moins que Koressios était un antilatin notoire. Ses nombreux écrits antilatins sont répertoriés et décrits par STOUPAKÈS, *ibid.*, p. 236-274. Il faudrait peut-être ajouter à cette liste la *Réponse à la* Τάργα τῆς πίστεως *de François Richard* dont parle A. DÈMÈTRAKOPOULOS, *Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, ἤτοι περὶ τῶν Ἑλλήνων τῶν γραψάντων κατὰ Λατίνων καὶ περὶ τῶν συγγραμμάτων αὐτῶν*, Leipzig 1872, p. 154. Cependant, cet écrit ne semble pas avoir été conservé.

74. *Paris. gr.* 424, p. 93-94 (KONTOUMA – GARNIER, Concilium Hierosolymitanum [cité n. 3], p. 324, l. 1281-1282) : ὡς αὐτοῖς ὄμμασι ὅσαι ὧραι βλέπομεν καὶ αἰσθήσει καὶ λόγῳ μανθάνομεν, ἐνταῦθα ἐν τῇ ἁγίᾳ πόλει Ἱερουσαλήμ.

Épilogue. Les *Actes* s'achèvent par un court épilogue, dans lequel la correction et le salut de ceux qui se sont séparés de l'Église sont espérés : que les calvinistes abjurent leurs erreurs et retournent au sein de l'Église universelle, à laquelle leurs ancêtres avaient appartenu aux temps passés, et dans laquelle eux-mêmes avaient combattu l'hérésie.

II. Le *Manuel* (*Ἐγχειρίδιον*) de 1690, épilogue de la *Réfutation* (*Ἀντίῤῥησις*) de Mélétios Syrigos

Le patriarche Dosithée, célèbre pour son activité éditoriale, n'a jamais fait imprimer les *Actes* du synode de Jérusalem. En 1690, il a cependant publié sous son seul nom un texte qui passe pour être la version définitive de sa *Confession de foi*, mais qui est en réalité un remaniement de l'ensemble des *Actes*. D'ailleurs, ce texte n'est pas édité seul : il apparaît comme un épilogue à un traité beaucoup plus élaboré et plus long, l'*Ἀντίῤῥησις κατὰ τῶν καλβινικῶν Κεφαλαίων καὶ ἐρωτήσεων Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως* du théologien et didascale de la Grande Église Mélétios Syrigos (ca 1585-1663)[75].

En 1690, Dosithée ne s'adresse plus du tout à des lecteurs extérieurs à l'orthodoxie. C'est dans un bien autre contexte que se situe sa publication, celui de l'affaire Jean Karyophyllès (ca 1600-1693)[76], un disciple du philosophe Théophile Corydalée qui était lui-même l'ami et le défenseur de Loukaris. À cette époque, Karyophyllès occupait une position importante au patriarcat de Constantinople, puisqu'il était, depuis 1676, « grand logothète » (μέγας λογοθέτης). Pour accéder à cette dignité, il avait néanmoins dû abjurer en 1645 sa doctrine sur l'eucharistie qui niait la présence réelle. Or, en 1689, il avait commis un nouvel écrit, dans lequel il considérait le terme de « transsubstantiation » (μετουσίωσις) comme un élément importé dans la théologie orthodoxe. Il condamnait également, semble-t-il, ceux qui en usaient – à savoir Scholarios, Koressios et Syrigos[77] – comme des « papistes » qui négligeaient la tradition des Pères et appréhendaient le mystère ineffable de l'eucharistie en suivant des modèles d'interprétation occidentaux[78]. Allant plus loin, il soutenait, à propos des saints dons « confirmés par la seule foi » (τῇ πίστει μαρτυρούμενα μόνῃ καὶ βεβαιούμενα), qu'ils étaient « le corps et le sang du Sauveur conçu en eux et invisible pour nous » (νοούμενον ἐν αὐτοῖς σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἀόρατον), ce qui faisait peser sur lui de graves soupçons de calvinisme[79].

Durant le Carême de 1691, Karyophyllès fut invité à rendre compte de sa doctrine eucharistique devant le Saint-Synode de l'Église de Constantinople, et notamment devant Dosithée, son principal adversaire. L'affaire nous est connue à travers l'*Ordonnance* (*Διάταξις*) de Callinique II (1688, 1689-1693, 1694-1702) qui fut cosignée – pour ne pas dire inspirée – par le patriarche de Jérusalem, et qui est intitulée *Περὶ τοῦ ἱεροῦ μυστηρίου τῆς θείας Εὐχαριστίας ἤτουν μετουσιώσεως*[80]. En voici un extrait :

75. Voir Legrand, *Bibliographie hellénique... au dix-septième siècle*, 2 (cité n. 18), p. 458-473, n° 632. L'étude la plus complète sur ce didascale est celle de Pargoire, Mélèce Syrigos (cité n. 49). Voir aussi Podskalsky, *Ἡ ἑλληνικὴ θεολογία* (cité n. 1), p. 271-305.

76. Sur cette personnalité, voir Podskalsky, *Ἡ ἑλληνικὴ θεολογία* (cité n. 1), p. 305-311.

77. Sur l'usage du terme μετουσίωσις par ces théologiens, voir M. Jugie, Le mot transsubstantiation chez les Grecs après 1629, *ÉO* 10, 1907, p. 5-12; 65-77.

78. Podskalsky, *Ἡ ἑλληνικὴ θεολογία* (cité n. 1), p. 308-309.

79. *Ibid.*, p. 309.

80. M. Γεδεων [M. Gédéon], *Κανονικαὶ διατάξεις*, 1, Ἐν Κωνσταντινουπόλει [Constantinople] 1888, p. 99-105.

Comme de nombreux hérétiques ont paru à diverses époques qui ont nié le changement réel et substantiel du pain et du vin en corps et en sang du Seigneur [...], *l'Église en fin de compte, afin d'exposer plus clairement la vérité sur ce sacrement, en vertu de sa propre autorité et de son usage (κατὰ τὴν ἰδίαν αὐτῆς ἐξουσίαν καὶ συνήθειαν), sous l'inspiration du Saint-Esprit, a employé le mot transsubstantiation (μετουσίωσις), ne voulant pas indiquer autre chose par ce mot que ce que signifie le mot changement (μεταβολή)* [...]. *Ce mot, l'Église ne l'a pas emprunté aux Latins, mais elle s'en est dotée grâce à ses didascales authentiques, depuis de très nombreuses années (πρὸ χρόνων πολυαριθμήτων)* [...]. *Il s'agit notamment de Gennade patriarche de Constantinople* [...], *puis des didascales Maxime Margounios évêque de Cythère, Mélétios Pègas patriarche d'Alexandrie, Gabriel de Philadelphie, Georges Koressios, théologien de l'Église, Nektarios patriarche de Jérusalem* [...]. *Sur tout cela, nous avons les livres du ci-devant didascale de l'Église Mélétios Syrigos* [...], *à savoir celui qui porte le titre de* Ὀρθόδοξος ὁμολογία [...], *ainsi que l'*Ἀντίρρησις *des* Chapitres *de Cyrille et plus généralement de l'hérésie calviniste* [...][81].

Mais récemment, des esquisses ont paru qui feignent de combattre le mot de transsubstantiation (μετουσίωσις), comme étant nouveau et non antique (ὡς δῆθεν καινῇ καὶ μὴ ἀρχαίᾳ οὔσῃ), mais qui, en vérité, se mobilisent contre le sacrement [de l'eucharistie] *tout entier, puisqu'ils nient à mots couverts la présence réelle* [...], *même s'ils parlent de changement (μεταβολή)* [...]. *Cependant, nous tous qui sommes ici réunis en synode avec le très saint patriarche Dosithée* [...] *et des hommes qui se sont exercés à la lecture d'écrits relatifs à cette question* [...], *nous confessons d'un commun accord (συνομολογοῦμεν) que ce mot, à savoir transsubstantiation (μετουσίωσις), n'est pas d'origine étrangère, qu'il n'a pas été introduit dans l'Église orientale par le biais d'hétérodoxes, mais qu'il est propre à notre enseignement et authentique* [...] *et qu'il ne s'oppose pas à la doctrine de notre Église, comme le soutiennent de façon erronée lesdites esquisses, et qu'il ne diffère en rien du changement (μεταβολή) que l'on prône à propos des Saints Mystères* [...]. *Car si le sens en était différent, tous ces sages didascales* [...] *n'en auraient pas fait usage comme possédant la même force que le mot changement (ταυτοδύναμον τῇ μεταβολῇ).*[82]

Il apparaît ainsi que l'édition remaniée des *Actes du synode de Jérusalem* – complétée comme nous le verrons ci-dessous d'un fort dossier de citations relatives à la transsubstantiation – doit être appréhendée comme préparant cette confrontation. C'est d'ailleurs dans ce même contexte que la publication de l' *Ἀντίρρησις* de Mélétios Syrigos prend tout son sens. Nous avons vu ci-dessus que la *Διάταξις* de Callinique II se réfère explicitement à cet ouvrage comme à une source ayant alimenté le débat. Aux yeux de la hiérarchie antilatine et anticalviniste qui participe à l'assemblée synodale de 1691, l'autorité et l'orthodoxie de son auteur semblent incontestables. Mais afin de comprendre l'importance que Syrigos a pu revêtir pour Dosithée – qui n'hésite pas à le placer au même rang que les Trois Hiérarques[83] –, arrêtons-nous brièvement sur lui.

Comparée à celles de Cyrille Loukaris, de Dosithée de Jérusalem ou même de Théophile Corydalée, la personnalité de Mélétios Syrigos est très obscure. La recherche s'en est à vrai dire assez peu souciée, se contentant généralement de répéter les quelques informations biographiques livrées en préface à l'édition de 1690[84]. Au début du XXe siècle, J. Pargoire s'est néanmoins préoccupé de trouver des éléments nouveaux dans les manuscrits du

81. *Ibid.*, p. 100-102.
82. *Ibid.*, p. 102-103.
83. Voir ci-dessus, n. 49.
84. Ces informations ont été reproduites et diffusées par LEGRAND, *Bibliographie hellénique... au dix-septième siècle*, 2 (cité n. 18), p. 470-472.

didascale, notamment dans ceux qui contenaient ses œuvres homilétiques, et il en a fait une belle et très utile moisson[85].

Il n'y a pas lieu de reprendre ici toutes les informations recueillies par Pargoire. On retiendra cependant quelques points : premièrement, dans les années 1630-1632, Syrigos fut proche de Loukaris[86] et fréquenta par son intermédiaire Antoine Léger, qui l'introduisit à la doctrine calviniste et espéra – en vain – sa conversion[87]; deuxièmement, Syrigos fut le maître du fameux Panagiotès Nikousios, dont l'action en faveur de l'orthodoxie a déjà été signalée plus haut[88] ; troisièmement, Syrigos joua un rôle central durant le synode de Constantinople de 1638, se pliant aux injonctions du patriarche Cyrille Kontarès, pour signer l'anathème porté contre son ancien ami Loukaris[89]; quatrièmement, Syrigos fut le théologien principal du synode de Jassy de 1642, devenant aussi le relais entre Basile Lupu, Pierre Moghila et le patriarche Parthénios Ier de Constantinople[90] ; enfin, Syrigos rédigea une *Ἀντίῤῥησις* longue et documentée du calvinisme, dont l'ébauche existait déjà en 1638 et qui fut achevée en 1640, bien avant la tenue du synode de Jassy[91].

C'est dans le sillage de cet imposant ouvrage que Dosithée conçoit la publication de son *Ἐγχειρίδιον* en 1690. Mais comment est-il entré en possession de l'*Ἀντίῤῥησις*, et pourquoi ne l'a-t-il pas exploitée dès 1672? Lui-même parle de sa « découverte » dans sa préface : « Par la suite, alors que nous étions arrivés en Valachie-Bogdanie, en l'an du salut 1680, les orthodoxes de la région d'Ardéal nous prièrent de leur donner des écrits [...]. Et, réfléchissant à la façon de les aider, nous trouvâmes par la grâce du Christ le présent livre du regretté Syrigos. »[92] Ce serait donc en 1680, à la suite d'une demande de fidèles orthodoxes de la région d'Ardéal (Transylvanie), que Dosithée aurait mis la main sur ce texte.

Ce témoignage, qui est en contradiction avec les informations livrées par d'autres sources plus anciennes, n'est à notre sens qu'une figure de style destinée au prince de Valachie, Constantin Brâncoveanu (1688-1714), qui a financé l'édition. Elle vise à montrer que celui-ci œuvre pour ses sujets. Car en réalité, l'*Ἀντίῤῥησις* est entre les mains de Dosithée depuis l'été 1672. Sans doute le patriarche l'a-t-il cherchée pour s'en servir

85. Pargoire, Mélèce Syrigos (cité n. 49), *passim.*

86. *Ibid.*, 11, 1908, p. 337.

87. *Ibid.*, 11, 1908, p. 338-339, où est citée notamment une lettre de Léger à Loukaris (8 juillet 1632 ou 1633), éditée par Legrand, *Bibliographie hellénique... au dix-septième siècle*, 4 (cité n. 18), p. 408-409, dans laquelle le prédicateur savoyard s'exprime en ces termes à propos de Syrigos : « Dimenticai ultimamente di ricordare a V. B. che la presenza del signor dottor Meletio Zerigo potrebbe, come io credo, facilmente supplir all'absenza del sigr dottor Corydalo, per mettere un saldo fondamento a quell'opera di Dio, tanto, come sa V. S., da tutti i fedeli desiderata e necessaria per l'edification [sic] della chiesa. » Sur les échanges qu'Antoine Léger eut à la même époque avec un autre théologien de la Grande Église, à savoir Georges Koressios, voir ci-dessus, n. 66.

88. Voir ci-dessus, n. 5. Sur Nikousios disciple de Syrigos, voir Pargoire, Mélèce Syrigos (cité n. 49), 11, 1908, p. 339.

89. *Ibid.*, 12, 1909, p. 20-21.

90. *Ibid.*, 12, 1909, p. 23-27.

91. *Ibid.*, 12, 1909, p. 284-285. La copie sans doute autographe de cette œuvre, datée de 1640, est le *Métochion Panagiou Taphou* 334. Voir *ibid.*, 11, 1908, p. 275 ; Papadopoulos-Kérameus, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη*, 4 (cité n. 15), p. 306.

92. *Τοῦ μακαρίτου Μελετίου Συρίγου... κατὰ τῶν καλβινικῶν Κεφαλαίων* (cité n. 34), p. IV : εἶτα ἐλθόντες ἐν ἔτει τῷ σωτηρίῳ ,αχπ' εἰς Βλαχομπογδανίαν, ἐδεήθησαν ἡμῖν οἱ εἰς τὴν Ἐρδελίαν ὀρθόδοξοι, νὰ τοὺς δώσωμεν τίποτα συγγράμματα [...], καὶ εὑρισκόμενοι εἰς λογισμὸν νὰ τοὺς βοηθήσωμεν, *χάριτι Χριστοῦ εὕρομεν τὴν παροῦσαν βίβλον* τοῦ μακαρίτου Συρίγου.

lors du synode de Jérusalem, mais l'œuvre n'a fait surface que le 31 juillet 1672. C'est à cette date-là en effet que Panagiotès Nikousios en envoie une copie à Nointel, peut-être dans l'espoir de la faire imprimer en France[93]. À la même époque, Nikousios remet un autre manuscrit de l' *'Αντίῤῥησις* à Dosithée. Il s'agit cette fois de l'autographe de Syrigos, l'actuel *Métochion Panagiou Taphou* 334 sur lequel on peut lire la dédicace « L'interprète du royaume Panagiotès, au patriarche de Jérusalem Dosithée » (Ὁ ἑρμηνεὺς τῆς βασιλείας Παναγιώτης, Δοσιθέῳ Ἱεροσολύμων πατριάρχῃ, f. 1)[94]. Ce don semble antérieur au mois d'août 1672, date à laquelle Nikousios réclame à nouveau à Dosithée ce même ouvrage[95].

Le patriarche de Jérusalem a donc eu accès à l' *'Αντίῤῥησις* peu après le synode de Jérusalem, avec l'aide de Panagiotès Nikousios, l'ancien disciple de Syrigos. Il n'a toutefois eu l'occasion de l'éditer que bien plus tard, dans le contexte de la controverse avec Karyophyllès. Or, devant cette œuvre massive et détaillée, son texte de 1672 lui a semblé devoir être ravalé au rang d' *'Εγχειρίδιον* : « À cette époque, nous avons nous-même esquissé une sorte de *Manuel* réfutant la folie calviniste; c'est en le parcourant que vous connaîtrez les raisons pour lesquelles les Celtes étaient à la recherche de ces écrits »[96] ou « Tous les patriarches de l'Orient écrivirent contre Claude, et nous-même, en l'an 1672, nous écrivons pour cette raison le présent *Manuel* »[97] et sur la même page, en note marginale, « Il faut savoir que dans le *Manuel* intitulé "du synode de Bethléem" [...] »[98]. Il en a alors donné une nouvelle mouture, dans laquelle il s'est principalement attaché à réfuter la difficulté majeure relevée par Karyophyllès, à savoir l'origine non-orthodoxe du terme de « transsubstantiation » (μετουσίωσις).

La version remaniée de Dosithée a été conservée dans un seul manuscrit, le *Métochion Panagiou Taphou* 258 (a. 1690), qui est en fait le document préparatoire à l'édition de 1690[99]. Il serait erroné de considérer ce manuscrit comme une copie des *Actes* de 1672, pour les raisons qui viennent d'être énoncées[100].

Examinons maintenant les modifications introduites dans l' *'Εγχειρίδιον*. Tout d'abord, en raison du nouveau contexte, plusieurs changements formels sont opérés : suppression du titre général *Bouclier de l'orthodoxie* et de l'adresse « À tous les évêques, frères et co-célébrants orthodoxes [...], ainsi qu'à tous les chrétiens pieux et orthodoxes [...] »; suppression du quatrième chapitre – dont nous avons dit plus haut qu'il constituait un

93. Il s'agit de l'actuel *Paris. Suppl. gr.* 225, qui porte la date de 1638, mais qui a été copié plus tard. Sur celui-ci, voir OMONT, *Inventaire sommaire. 3* (cité n. 11), p. 235 : « Meletii Syrigi refutatio confessionis fidei Christiana a Cyrillo Lucari, CP patriarcha, editae 1638. » Sur l'envoi du manuscrit à Nointel, voir OMONT, *Missions archéologiques* (cité n. 7), 1, p. 183-184.

94. Voir PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *'Ιεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη*, 4 (cité n. 15), p. 306, et ci-dessus, n. 89.

95. Voir E. TURDEANU, *Études de littérature roumaine et d'écrits slaves et grecs des principautés roumaines*, Leiden 1985, p. 289. On peut supposer que Nikousios a fait copier le *Paris. Suppl. gr.* 225 sur le *Métochion Panagiou Taphou* 334. Mais cette hypothèse doit encore être étayée par l'étude des deux manuscrits, qui reste à faire.

96. *Τοῦ μακαρίτου Μελετίου Συρίγου... κατὰ τῶν καλβινικῶν Κεφαλαίων* (cité n. 34), p. IV : ὅτε καὶ ἡμεῖς ἐγχειρίδιόν τι ἐλέγχων τῆς καλβινικῆς φρενοβλαβίας ἐσχεδιάσαμεν, τὸ ὁποῖον καὶ αὐτὸ ἐντυχόντες εἴσεσθε τὴν αἰτίαν ὁποῦ ἐγύρευον τὰ τοιαῦτα συγγράμματα οἱ Κελτοί.

97. DOSITHÉE, *'Εγχειρίδιον* (cité n. 72), p. 81 : πάντες οἱ πατριάρχαι τῆς Ἀνατολῆς ἔγραψαν κατὰ τοῦ Κλαυδίου, καὶ δὴ καὶ ἡμεῖς ἐν ἔτει ͵αχοβ' συγγράφομεν ἀπὸ τῆς αἰτίας ταύτης τὸ παρὸν ἐγχειρίδιον.

98. *Ibid.* : χρὴ εἰδέναι ὅτι ἐν τῷ ἐγχειριδίῳ τῷ ἐπιγραφομένῳ τῆς ἐν Βηθλεὲμ Συνόδου.

99. Voir PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *'Ιεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη*, 4 (cité n. 15), p. 232.

100. C'est pourtant le raisonnement suivi par KARMIRÈS, *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα* (cité n. 6), p. 701, pour son édition critique (*ibid.*, p. 694-733). À ce sujet, voir aussi PODSKALSKY, *Ἡ ἑλληνικὴ θεολογία* (cité n. 1), p. 362.

avertissement aux catholiques – sans que la numérotation des chapitres suivants soit modifiée; suppression du titre de la *Confession de foi*, celle-ci ne faisant plus qu'un avec le sixième chapitre; diverses modifications mineures dans l'expression.

Les chapitres I-IV, tels que donnés dans l'édition de 1690, ne méritent pas que l'on s'y attarde, dans la mesure où ils reprennent quasi littéralement les *Actes* de 1672. En revanche, le cinquième chapitre qui a gardé par erreur son ancien numéro – et qui est donc intitulé sixième chapitre – a été profondément remanié, notamment à partir de la 17e Définition de Loukaris, dont la réfutation occupe désormais quarante pages[101] au lieu de quatre[102]. Ainsi, la 17e Définition est désormais divisée en neuf sous-parties, qui elles-mêmes intègrent des florilèges patristiques. La réponse à la 18e Définition de Loukaris est quant à elle entièrement remaniée[103]. Enfin, celle à la Question 4 est amplifiée.

'Εγχειρίδιον

- Chapitres I-III : conservés avec quelques modifications mineures
- Chapitre IV : supprimé
- Chapitre V : conservé sous le n° IV.
- Chapitre VI :
  - Définitions 1-16 : conservées avec quelques modifications mineures
  - Définition 17
    - I. Le sacrifice non-sanglant n'est pas une image (εἰκών) ; discussion sur le terme *ἀντίτυπα* et résolution des contradictions existant à ce propos parmi les Pères ; florilège (p. 42-46).
    - II. L'enseignement de Bérenger de Tours n'est qu'une résurgence de doctrines sur l'eucharistie condamnées avec l'iconoclasme (p. 46-47).
    - III. Basile le Bogomile soutenait, entre autres, des thèses hérétiques sur l'eucharistie (ἐβλασφήμει καὶ εἰς τὴν ἐν τῷ μυστηρίῳ ἁγιότητα καὶ μεταβολήν). Il fut condamné et mis à mort par Alexis Comnène (p. 47).
    - IV. Affaire du diacre Nicéphore Basilakès et de Sotèrichos Panteugénos, qui s'opposèrent à la doctrine selon laquelle « un et le même est celui qui est sacrifié et celui qui reçoit le sacrifice » (εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος) et qui furent condamnés par Manuel Comnène ; extrait du *Synodikon de l'orthodoxie* ; florilège (p. 47-52).
    - V. Les saints dons sont incorruptibles ; l'affaire du moine Sikiditès, qui discutait l'incorruptibilité du corps du Christ et qui fut anathématisé par Jean Kamatèros ; florilège (p. 52-56).
    - VI. Sur la formule « Recevez le Saint-Esprit » (Λάβετε Πνεῦμα ἅγιον) que certains prêtres prononçaient au moment de la communion, en 1440 ; apologie de ces prêtres par Marc d'Éphèse (p. 56-58).
    - VII. L'hérésie de Martin Luther et de Jean Calvin; les réponses orthodoxes de Jérémie II Tranos, Gabriel Sévèros et Mélétios Pègas sur les notions de « transsubstantiation » (μετουσίωσις) et de « présence réelle » (ἀληθὴς παρουσία), en

101. DOSITHÉE, *'Εγχειρίδιον* (cité n. 72), p. 42-81.
102. *Paris. gr.* 424, p. 78-81.
103. Sur le remaniement de la réponse à la 18e Définition, voir TODT, Dositheos (cité n. 1), p. 713-720 (traduction allemande annotée des deux versions).

cinq points; florilège relatif à la terminologie, lui-même subdivisé en dix-sept paragraphes (p. 58-81) :

a. Μετέχω, avec florilège;
b. Ἐσθίω, ἔδομαι, τρέφομαι, avec florilège;
c. Τρώγω, πίνω, σιτοῦμαι, avec florilège;
d. Μεταλαμβάνω καὶ κοινωνῶ, avec florilège;
e. Ἁγιάζω, ἱερουργῶ, avec florilège;
f. Ἀποφαίνομαι, γίνομαι, ἀναδείκνυμι, τελῶ, avec florilège;
g. Χαρίζομαι, παραδίδωμι, avec florilège;
h. Λατρεύω, avec florilège;
i. Μεταποιῆται, avec florilège;
j. Μεταβάλλεται, avec florilège;
k. Μεταστοιχειοῦται, avec florilège;
l. Μετασκευάζει, avec citations de Jean Chrysostome;
m. Κατασκευάζειν, avec citations de Jean Chrysostome;
n. Μ εταῤῥυθμίζειν, avec florilège;
o. Μετουσιοῦται, avec citation de Georges Gennadios Scholarios;
p. « Réponse à ceux qui demandent comment se fait la transsubstantiation dans le sacrement, et qui demandent un exemple » (Πρὸς τοὺς λέγοντας πῶς γίνεται ἡ μετουσίωσις ἐν τῷ μυστηρίῳ, καὶ ζητοῦντας λόγου παράδειγμα), avec florilège;
q. « Que les pécheurs, de même que les justes, participent de la même manière au corps et au sang du Seigneur dans le sacrement » (Ὅτι καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ ὥσπερ καὶ οἱ δίκαιοι ὡσαύτως τοῦ κυριακοῦ ἐν τῷ μυστηρίῳ μετέχουσι σώματος καὶ αἵματος), avec florilège.

VIII. Affaire Cyrille Loukaris; synodes de Constantinople (1638) et de Jassy (1642); la réfutation a été menée par Mélétios Syrigos et Georges Koressios (p. 81).
IX. Le rebondissement de l'affaire Loukaris en 1667, en raison des calomnies du pasteur Claude; la réponse des patriarches orientaux (p. 81).

– Définition 18 : partie entièrement remaniée, Dosithée reconnaissant s'être trompé en 1672 dans son exposé sur le purgatoire; le purgatoire n'est pas acceptable.
Question 1 : conservée avec quelques modifications mineures.
Question 2 : inchangée.
Question 3 : conservée avec quelques modifications mineures.
Question 4 : plusieurs suppressions et additions, notamment d'un extrait du *Synodikon de l'orthodoxie*.

• Fin du chapitre V (*alias* VI), avec un passage (amplifié) sur les prières des moines et divers autres points déjà présents dans les *Actes* de 1672.
• Épilogue : inchangé.

On note que tous ces florilèges reproduisent des citations de Pères grecs (Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Pseudo-Denys, Maxime le Confesseur, Jean Damascène, etc.), latins (Ambroise, Hilaire, Augustin)[104], d'auteurs byzantins (Méthode de Constantinople, Photios, Théophylacte, Nicolas de

104. Ambroise (*De Sacramentis*, *De Spiritu sancto*), Hilaire (*De Trinitate*) et Augustin (*In Ps. XCVIII*) sont les seuls auteurs latins que cite Dosithée, respectivement aux p. 61 et 66, 63 et 66 de l' *Ἐγχειρίδιον*.

Méthone, Georges Gennadios Scholarios, etc.) ou modernes (Mélétios Pègas, Jérémie II Tranos, Gabriel Sévèros, etc.). Plus particulièrement, un grand poids est donné à Nicolas Cabasilas et Syméon de Thessalonique. Ces florilèges n'ayant pas encore été examinés du point de vue de leurs sources exactes, il est difficile de se prononcer sur le travail que Dosithée a mené pour les rassembler[105].

*

À travers cette présentation de la *Confession de foi* de Dosithée sous ses deux versions, celle de 1672 et celle de 1690, il est apparu, nous semble-t-il, que ce texte est fort éloigné du simple formulaire que plusieurs prélats orientaux avaient remis au marquis de Nointel pour servir la lutte anticalviniste. Tout d'abord, la *Confession de foi* de Dosithée n'est pas un document ayant circulé de façon isolée; elle a toujours été liée à un « paratexte » avec lequel elle nous a été transmise, et dont elle est indissociable : *Actes* du synode de Jérusalem, *Ἀντίῤῥησις* de Mélétios Syrigos publiée dans le cadre de l'affaire Jean Karyophyllès. Par ailleurs, cette *Confession* a le mérite de mettre en avant ses sources orthodoxes et de s'inscrire dans un débat propre à la théologie grecque moderne; car Dosithée entend lutter contre le calvinisme avec ses propres armes et non simplement avec celles qu'auraient pu lui fournir ses interlocuteurs catholiques. Certes, ses sources sont déjà – d'une certaine manière – contaminées par les débats post-tridentins; elles restent cependant antilatines du point de vue de l'engagement de leurs auteurs. Elles permettent ainsi au patriarche de reprendre à son compte ce mot d'ordre que son prédécesseur Nektarios avait érigé en programme pédagogique à savoir : « Il ne faut ni adorer le pape, en produisant des monstres par le discours, ni penser comme les calvinistes et les luthériens, en adorant des ombres [chimériques] » (μήτε διὰ τερατολογίαν παπολατρεῖν, μήτε διὰ σκιολατρείαν καλβινολουτεροφρονεῖν)[106].

Beaucoup reste à dire, bien entendu, de ces deux versions de Dosithée. Il serait ainsi intéressant de se pencher sur la traduction grecque de la *Confessio Belgica*, donnée peu avant la publication des *Chapitres* de Loukaris[107], et d'étudier l'éventuel usage de celle-ci par le patriarche déchu[108]. Certains termes qui furent repris par commodité dans la *Confession*

105. Dans ces recherches qui restent à entreprendre, il s'agira aussi de déterminer si certains extraits de l'*Ἐγχειρίδιον* coïncident avec des citations présentes dans *La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie, défendue contre le livre du sieur Claude, ministre de Charenton* ou *Grande perpétuité*, Paris 1669-1674.

106. Cette expression apparait comme un mot d'ordre dans le *sigillion* instituant la nouvelle Académie patriarcale, laquelle fut fondée en 1663 par Manolakès de Kastoria avec le soutien de Nektarios de Jérusalem. Voir B. Fonkitch, Τὸ Πατριαρχικὸ ἔγγραφο γιὰ τὴν ἵδρυση τῆς σχολῆς τοῦ Μανολάκη Καστοριανοῦ καὶ τὸ ἀντίγραφο τῆς Πετρούπολης, *Θησαυρίσματα* 26, 1996, p. 309-316 (citation p. 313). Voir aussi le témoignage de Dosithée, *Ἱστορία* (cité n. 21), p. 1209 a31-34.

107. La *Confessio Belgica* fut composée en 1561 par Guido de Brès et publiée entre 1562 et 1566. Due au pasteur Jacobus Revius (1586-1658), sa traduction grecque connut une première édition en 1623 et une seconde, bilingue, en 1635 (réimpr. 1638, 1648 et 1660). Voir Schaff, *Creeds of Christendom* (cité n. 55), p. 355 et 502. Cyrille Kontarès en interdit la lecture dans son *Encyclique sur l'infaillibilité de l'Église*. Voir ci-dessus, n. 69 et Papadopoulos-Kérameus, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη*, 4 (cité n. 15), p. 93, qui reproduit la phrase finale du texte : Τοῖς ἀναγινώσκουσι τὸ βιβλίον τῆς Βελγικῆς Ἐξομολογήσεως, οὗ ἡ ἀρχή· Πιστεύομεν ... ἁπάσαις συνόδοις, ἀνάθεμα.

108. Il existe de grandes ressemblances entre la *Confessio Belgica* et la *Confession de foi* de Loukaris, du moins du point de vue de la forme. Cette similarité, déjà signalée par Todt, Kyrillos Lukaris (cité n. 2), p. 635 (sans mention de la traduction grecque), mérite de faire l'objet d'une étude particulière.

de foi de Dosithée pourraient y être retrouvés. Il serait aussi utile de considérer l'emploi fait, par Dosithée, des décisions des synodes de 1638 et 1642. En effet, malgré l'idée générale de συμφωνία qu'il fait valoir, de nombreuses nuances persistent; leur interprétation pourrait être féconde.

Une dernière question se pose, enfin : celle de savoir pourquoi Dosithée est resté à ce point attaché au terme de μετουσίωσις et pourquoi il s'est évertué à en montrer l'orthodoxie, bien après le synode de Jérusalem. Plusieurs réponses pourraient être apportées, mais nous n'en retiendrons qu'une ici. À notre sens, l'auteur des *Actes* de 1672 et de l' *Ἐγχειρίδιον* de 1690 se pose certes, avec vigueur, en défenseur de la Tradition. Mais cette Tradition, vivante par principe, a elle-même évolué. Elle a intégré la production de la théologie orthodoxe moderne et doit également faire face à de nouveaux défis. Elle est d'ailleurs sincèrement portée par des hommes qui croient à l'indépendance de l'Église grecque, comme Nektarios de Jérusalem, et, avant lui, Georges Koressios et Mélétios Syrigos. Or, ces autorités n'ont pas nié la μετουσίωσις. Pour défendre leur œuvre, Dosithée est prêt à faire des choix abrupts, mais aussi clairvoyants, puisqu'ils permettront aux générations suivantes de se dégager de l'asphyxiant étau du conflit post-tridentin.

Annexe – Tableau synoptique des thèses développées par Cyrille Loukaris (1633) et réfutées par Dosithée de Jérusalem (1672 et 1690)

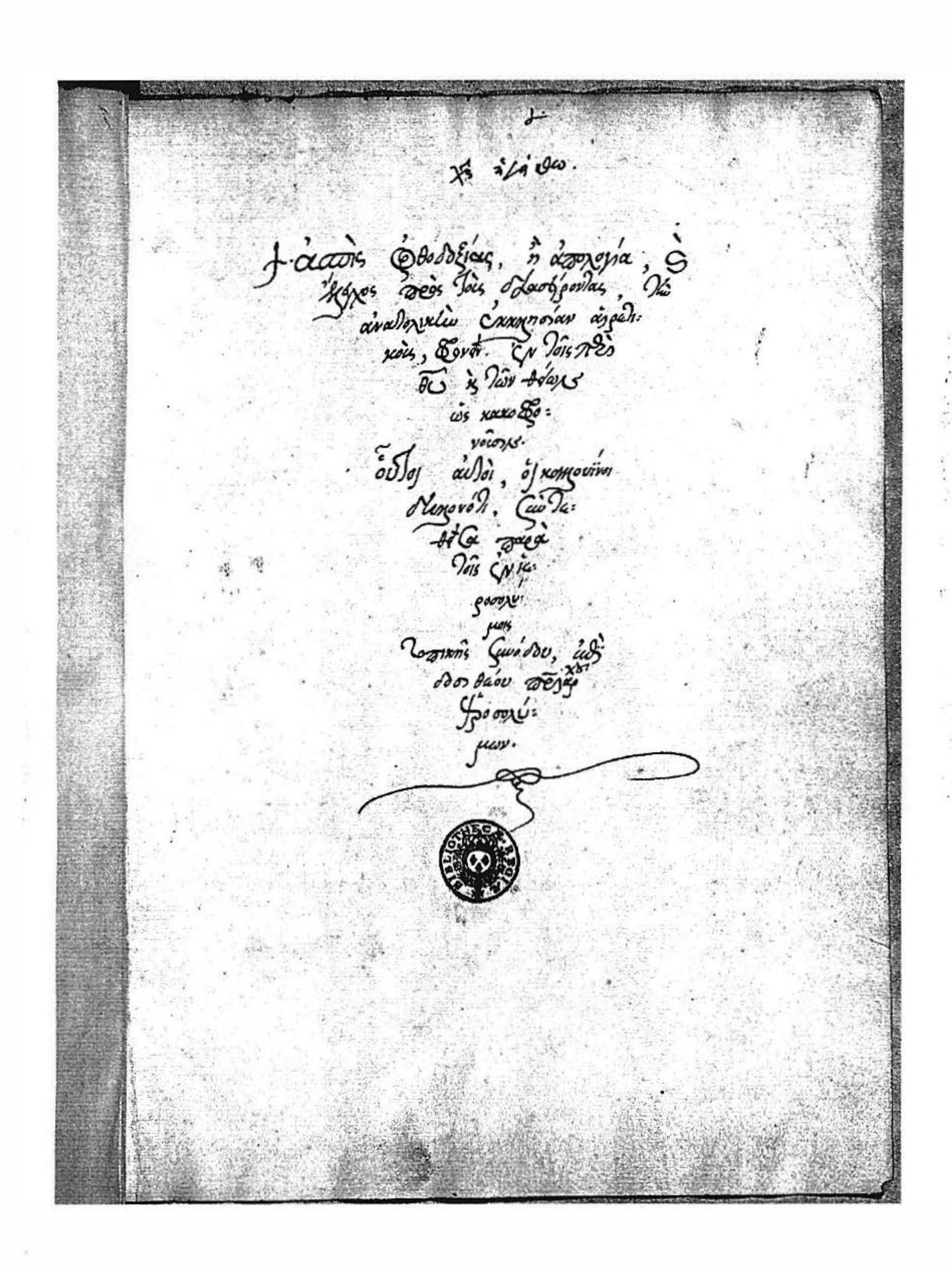
Cyrille Loukaris, *Ὁμολογία τῆς χριστιανικῆς πίστεως / Confessio christianae fidei*, Genève 1633.	Dosithée II de Jérusalem, *Σύντομος ὁμολογία, Actes du synode de Jérusalem* (1672), chapitre VI.	Dosithée II de Jérusalem, *Ἐγχειρίδιον*..., Bucarest 1690, chapitre VI.
I. Trinité. Le Saint-Esprit procède du Père par le Fils.	I. Trinité. L'Esprit procède du Père et il est consubstantiel au Père et au Fils.	Id.
II. C'est le Saint-Esprit qui s'exprime dans les Écritures. De ce fait, les Écritures sont supérieures à l'Église, comme le langage de l'Esprit est supérieur au langage des hommes.	II. Les Écritures contiennent un enseignement donné par Dieu, qui fait partie de la Tradition de l'Église. Le témoignage de l'Église n'est pas inférieur à celui des Écritures, car c'est l'Esprit qui parle aussi bien à travers l'une que l'autre.	modifications mineures
III. Dieu a prédestiné les élus à la gloire, avant le commencement du monde, sans égard pour leurs œuvres.	III. Dieu a rétribué chacun selon ses œuvres, dès l'origine, car il a su qui allait faire, ou non, un bon usage de son libre arbitre. Il faut condamner la parole des hérétiques qui soutient que Dieu rétribue chacun, sans égard pour ses œuvres.	modifications mineures
IV. Dieu a créé toutes choses, visibles et invisibles, et, de ce fait, elles sont toutes bonnes. Le mal vient du démon ou de l'homme.	IV. Dieu est créateur de toutes choses visibles et invisibles, qui sont bonnes, et il n'est aucunement l'auteur du mal. Si une chose est mauvaise, c'est qu'elle est issue d'un péché commis contre la volonté divine, par l'homme ou par le diable. En effet, il n'y a pas de mal par nature.	Id.

CYRILLE LOUKARIS, *Ὁμολογία τῆς χριστιανικῆς πίστεως / Confessio christianae fidei*, Genève 1633.	DOSITHÉE II DE JÉRUSALEM, *Σύντομος ὁμολογία, Actes du synode de Jérusalem* (1672), chapitre VI.	DOSITHÉE II DE JÉRUSALEM, *Ἐγχειρίδιον...*, Bucarest 1690, chapitre VI.
V. Toutes choses sont gouvernées par la Providence divine, dont les voies nous sont inconnaissables.	V. Toutes choses sont gouvernées par la Providence divine. Cependant, les maux sont simplement concédés ou tolérés par elle, car elle n'est pas à l'origine des maux. Les Écritures témoignent de la Providence, il est donc possible d'appréhender, par bribes, ce qu'elles nous enseignent sur elle.	Id.
VI. Nul ne naît sans le péché d'Adam.	VI. Nul ne naît sans le péché originel et sans en subir les conséquences.	Add. : Ce péché, c'est la propension à pécher, qui se trouve dans nos membres. Mais les attaques [de nos sens] qui ne sont pas suivies d'actions ne constituent pas un péché. D'ailleurs, c'est depuis le jeune âge (ἐκ νεότητος) que la pensée de l'homme a une propension vers les choses malignes.
VII. Le Fils a assumé la « chair humaine » (ἀνθρώπινη σάρκα) en son hypostase et a été conçu dans la matrice de la Toujours-Vierge Marie par l'opération du Saint-Esprit. Par sa Passion et sa Résurrection, il est la cause du salut des fidèles. Nous l'attendons de nouveau car il doit juger les vivants et les morts.	VII. Le Fils a assumé la « chair humaine » (ἀνθρώπινη σάρκα) en son hypostase et s'est incarné dans la matrice de la Toujours-Vierge Marie, il a souffert, a été enseveli, a ressuscité en gloire le troisième jour selon les Écritures, est monté au ciel et s'est assis à la droite du Père, d'où il reviendra juger les vivants et les morts.	ἀνθρώπινη σάρκα est corrigé et remplacé par ἀνθρώπινη φύσις
VIII. Le Seigneur est assis à la droite du Père d'où il fait seul office de Grand-Prêtre et médiateur et prend seul soin des siens.	VIII. Le Christ, seul médiateur par sa passion, peut être sollicité par nos prières. Quant aux saints et à la Mère de Dieu, ils sont nos intercesseurs. Et ceci notamment après leur mort, alors même qu'ils contemplent la Sainte Trinité.	Id.
IX. Nul ne peut être sauvé sans la foi, et la foi est la justification (δικαίωσις) en Jésus Christ.	IX. Nul ne peut être sauvé sans la foi. Or, la foi est notre croyance (ὑπόληψις) très droite au sujet de Dieu et des choses divines. Celle-ci, opérée par la charité – c'est-à-dire par les commandements divins –, nous justifie (δικαιοῖ) auprès du Christ.	Add. : croyance (ὑπόληψις) « ou opinion (δόξα), telle qu'elle est énoncée dans le *Credo* des premier et deuxième conciles œcuméniques ».
X. Jésus Christ est le seul véritable chef de l'Église. Les chefs des Églises visibles sont abusivement appelés ainsi : ils ne sont que les membres les plus importants de ces Églises.	X. Il n'y a qu'un chef perpétuel et universel de l'Église, c'est Jésus Christ. Mais le Saint-Esprit a établi des conducteurs et des pasteurs (ἡγουμένους καὶ ποιμένας). Et ce n'est pas de façon abusive, mais au sens propre, que l'on dit que les évêques président et sont les chefs, par l'action du Saint-Esprit et par référence au chef de notre salut et de notre perfectionnement. Par ailleurs, la charge épiscopale diffère de celle du simple prêtre.	Add. : au chef de notre salut et de notre perfectionnement, « et non à un homme mortel » (οὐκ εἰς ἄνθρωπον θνητόν).

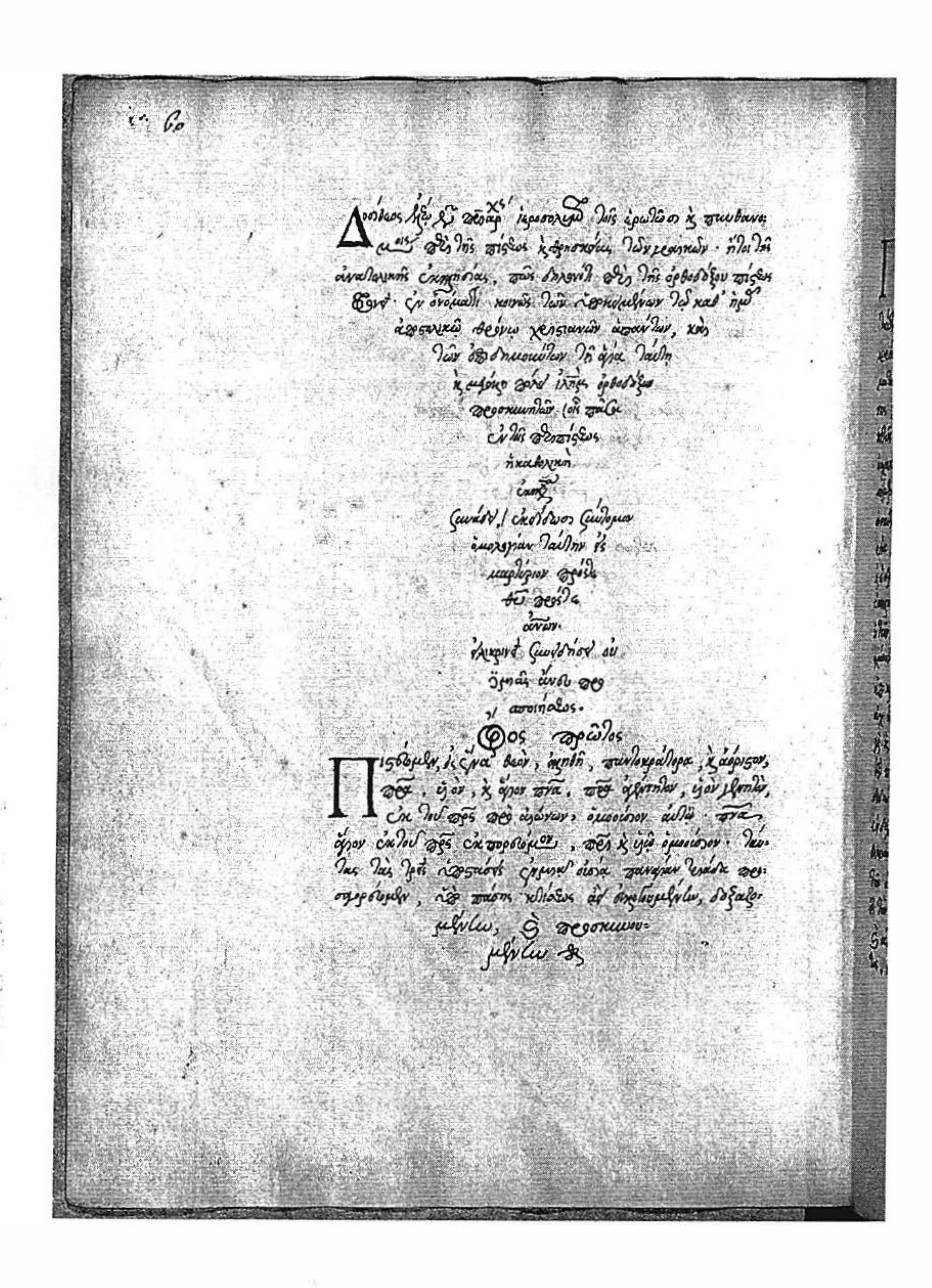
Cyrille Loukaris, *Ὁμολογία τῆς χριστιανικῆς πίστεως / Confessio christianae fidei*, Genève 1633.	Dosithée II de Jérusalem, *Σύντομος ὁμολογία, Actes du synode de Jérusalem* (1672), chapitre VI.	Dosithée II de Jérusalem, *Ἐγχειρίδιον*…, Bucarest 1690, chapitre VI.
XI. Les membres de l'Église sont les saints élus pour la vie éternelle (τοὺς ἁγίους τοὺς εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν ἐκλελεγμένους).	XI. Les membres de l'Église sont seulement ceux qui conservent sans altération la foi en Jésus Christ, celle qui a été enseignée par lui, puis par les apôtres et par les conciles œcuméniques. Les pécheurs ne sont pas exclus de l'Église, car ils peuvent se repentir.	Id.
XII. L'Église est sanctifiée et instruite par le Saint-Esprit, mais elle peut aussi errer sur la terre en prenant le mensonge pour la vérité.	XII. L'Église est sanctifiée et instruite par le Saint-Esprit, mais cet enseignement n'est pas immédiatement donné aux fidèles : il est explicité par les Saints Pères, suivanr les règles données par les conciles œcuméniques. Aussi l'Église est-elle infaillible.	om., par rapport aux Conciles : « ce que je n'aurai de cesse de dire mille fois ».
XIII. L'homme est « justifié » par sa foi (πίστει δικαιοῦσθαι) et non par ses œuvres. Mais les œuvres sont bonnes, dans la mesure où elles prouvent la vérité de la foi.	XIII. L'homme n'est pas « justifié » par la foi toute seule, mais par la foi qui opère. Les œuvres ne témoignent pas de notre foi, mais elles en sonr les fruits, fussent-elles bonnes ou mauvaises.	Id.
XIV. Chez ceux qui n'ont pas reçu la renaissance (ἐν τοῖς οὐκ ἀναγεννηθεῖσι), le libre arbitre est mort. En ceux qui ont reçu la renaissance, il est revivifié par la grâce. Pour faire le bien, l'homme doit donc, au préalable, avoir reçu la grâce.	XIV. L'homme est bon par nature, mais pour être sauvé, il doit faire « le bien spirituel » (τὸ πνευματικὸν καλόν), qui est une conséquence de la foi. Toutes œuvres bonnes sont le fait de la grâce, et le libre arbitre consiste à acquiescer ou non à la grâce.	Add. 1. Le bien qui est fait sans la foi est possible, car il découle de la nature de l'homme, mais il ne contribue pas au salut. En effet, il est imparfait (ἀτελές), car il n'est pas issu d'une connaissance des choses divines. Add. 2. Avant sa renaissance, l'homme peut faire le bien, mais il ne vise pas dans ce cas la béatitude : l'opération naturelle a un effet naturel, et non un effet divin et empreint de béatitude.
XV. Il y a deux sacrements institués par Jésus Christ. Ils confèrent la grâce, mais requièrent la foi, car le défaut de foi altère l'intégrité du sacrement (ἠλαττωμένης τῆς πίστεως τοῖς μεταλαμβάνουσιν ἡ ὁλοκληρία τοῦ μυστηρίου οὐ σῴζεται).	XV. Il y a sept sacrements. Ils sont donnés par les Évangiles ou déduits de leur enseignement. Soutenir un autre nombre de sacrements est hérétique. Ce sont les suivants : baptême, onction (βεβαίωσις [= confirmation ?]), sacerdoce, eucharistie, mariage, pénitence, saintes huiles. Les hérétiques qui ont reçu le baptême ne seront pas rebaptisés.	Id.

Cyrille Loukaris, *Ὁμολογία τῆς χριστιανικῆς πίστεως / Confessio christianae fidei*, Genève 1633.	Dosithée II de Jérusalem, *Σύντομος ὁμολογία*, *Actes du synode de Jérusalem* (1672), chapitre VI.	Dosithée II de Jérusalem, *Ἐγχειρίδιον...*, Bucarest 1690, chapitre VI.
XVI. Le baptême, qui est institué par le Seigneur, efface le péché originel et les autres péchés. Concernant sa réitération, nous n'avons pas reçu de commandement, et de ce fait nous nous en gardons.	XVI. Le baptême au nom de la Trinité, ordonné par le Seigneur, est très nécessaire, même aux jeunes enfants, car ils portent aussi le péché originel. La matière du baptême est l'eau, sans aucun autre liquide. Il est conféré par le prêtre seul. Tous les péchés sont effacés par le baptême, qui nous permet de revêtir le Christ. Tous les nouveau-nés morts après avoir reçu le baptême sont sauvés. Le baptême possède un caractère indélébile, comme le sacerdoce. Du moment qu'il a été conféré de façon correcte, il n'est pas réitérable.	Id.
XVII. Le second sacrement est l'eucharistie. « Nous confessons la vraie présence de Notre Seigneur Jésus Christ, savoir celle que la foi nous donne, non pas celle que la transsubstantiation témérairement inventée enseigne » (βεβαίαν παρουσίαν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁμολογοῦμεν καὶ πιστεύομεν, πλὴν ἣν ἡ πίστις ἡμῖν παρίστησι καὶ προσφέρει, οὐχ ἣν ἡ ἐφευρεθεῖσα εἰκῇ διδάσκει μετουσίωσις). Le corps du Christ n'est pas celui qui se présente aux yeux dans le sacrement, mais celui que la foi embrasse spirituellement. On communie d'ailleurs sous les deux espèces.	XVII. Nous croyons au sacrement de l'eucharistie. Lorsqu'il est célébré, le Christ est présent véritablement et réellement, de sorte que le pain et le vin sont changés, transsubstantiés, etc, le pain devenant le véritable corps du Christ et le vin se changeant et se transsubstantiant dans le véritable sang du Christ (ὥστε μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου μεταβάλλεσθαι, μετουσιοῦσθαι, μεταποιεῖσθαι, μεταρρυθμίζεσθαι, τὸν μὲν ἄρτον εἰς αὐτὸ τὸ ἀληθὲς τοῦ Κυρίου σῶμα [...] τὸν δὲ οἶνον μεταποιεῖσθαι καὶ μετουσιοῦσθαι εἰς αὐτὸ τὸ ἀληθὲς τοῦ Κυρίου αἷμα). De cette façon, après la sanctification, on n'a plus la substance du pain et du vin, mais le corps et le sang du Christ, sous les accidents du pain et du vin. On communie de ce corps et de ce sang pour la rémission des péchés ou la condamnation éternelle. Lorsqu'il est coupé et divisé, le corps du Christ reste entier en chacune des parties. La présence du Christ est entière et réelle à chaque célébration, et en même temps. Il faut vénérer sur le mode de l'adoration (προσκυνεῖσθαι λατρευτικῶς) le corps et le sang du Christ. Ce sacrement doit être célébré par un prêtre ou un évêque pieux.	Nombreuses modifications, avec additions et suppressions de phrases ou paragraphes, et surtout l'addition de 9 « parties » et d'un épilogue sur la terminologie employée, en particulier sur le terme de μετουσίωσις et son usage chez les Pères grecs, plusieurs florilèges complétant ces différents chapitres. 1. La tradition apostolique, les conciles œcuméniques et les Pères + florilège. 2. Bérenger. 3. Euthyme Zigabènos. 4. Sous Manuel Comnène + florilège. 5. Sous Alexis, frère d'Isaac Ange + florilège. 6. Marc d'Éphèse (avec citations). 7. Martin Luther et sa réfutation par les orthodoxes, en particulier Jérémie de Constantinople, Gabriel Sévèros, etc. + florilège. 8. La *Confession* de Loukaris et son rejet par les orthodoxes. 9. Le ministre Claude de Charenton et les calvinistes. La réponse des Orientaux (= 1672). Épilogue.

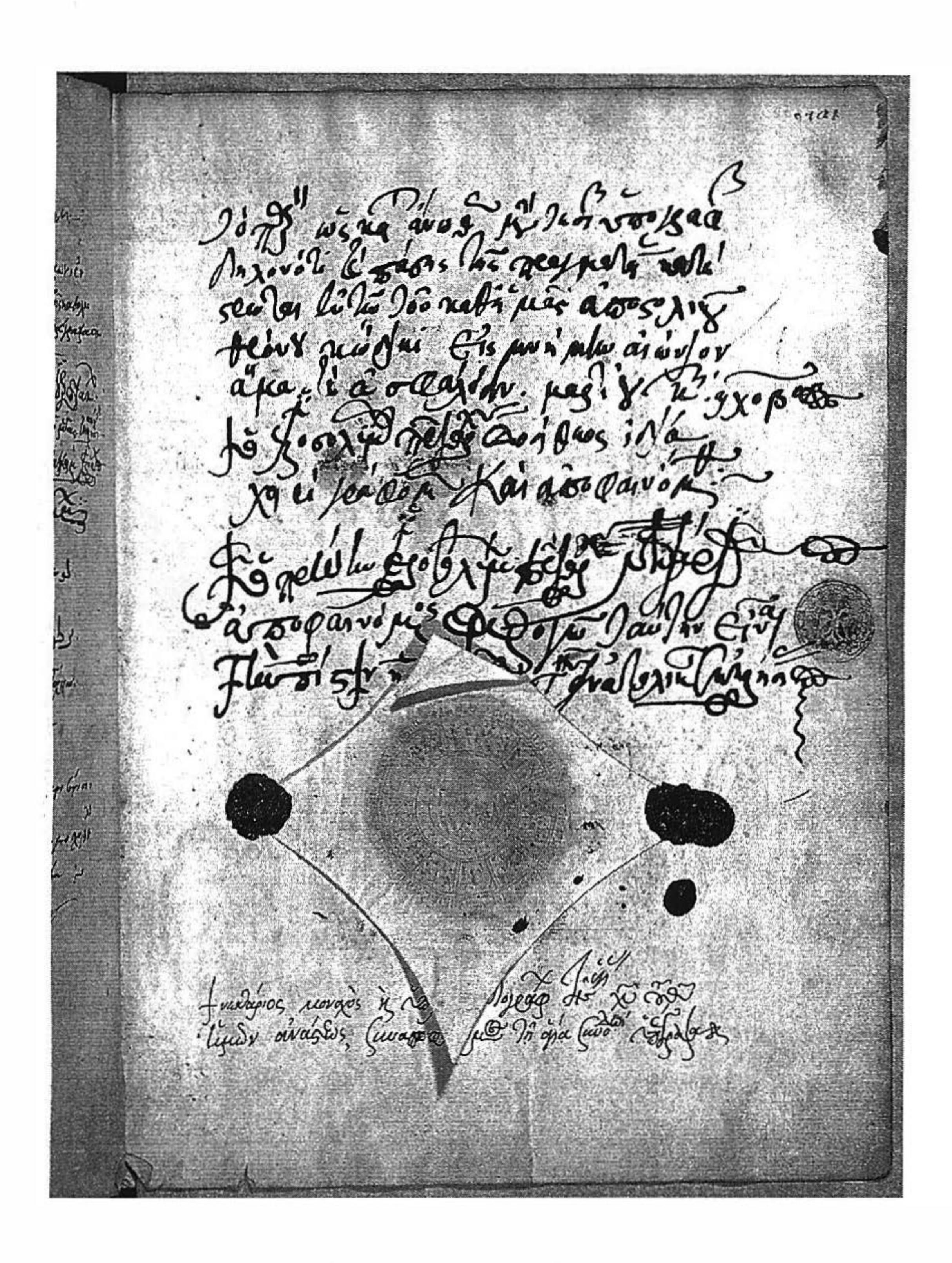
Cyrille Loukaris, *Ὁμολογία τῆς χριστιανικῆς πίστεως / Confessio christianae fidei*, Genève 1633.	Dosithée II de Jérusalem, *Σύντομος ὁμολογία*, *Actes du synode de Jérusalem* (1672), chapitre VI.	Dosithée II de Jérusalem, *Ἐγχειρίδιον*…, Bucarest 1690, chapitre VI.
XVIII. Il n'y a de justification que du vivant des hommes. Aussi vont-ils directement vers Jésus Christ, ou en enfer, après leur mort. Il n'y a pas d'état intermédiaire ou de purgatoire.	XVIII. Les âmes des morts sont dans le repos ou dans les peines, selon ce qu'a été leur vie. Ce n'est qu'après la réunion des âmes à leurs corps, après la résurrection générale, que les âmes recevront leur rétribution et seront soit dans la félicité éternelle, soit dans l'éternel tourment.	Chapitre entièrement remanié en 1690, Dosithée considérant qu'il s'y était trompé. Le résultat est un long chapitre abondamment pourvu en exemples tirés des Écritures ou des Pères, visant notamment à nier l'existence de purgatoire.
Q. 1. Tous les chrétiens doivent lire les Écritures.	Q. 1. Les Écritures ne peuvent être appréhendées que par ceux qui sont capables d'en pénétrer l'esprit. Il faut donc une préparation préalable à leur lecture.	Légères modifications.
Q. 2. Certains passages des Écritures ne sont pas clairs, mais on peut en dégager le sens à travers des comparaisons.	Q. 2. Il faut une aptitude à la connaissance pour pénétrer le sens des Écritures.	Id.
Q. 3. Sur le nombre de livres canoniques et apocryphes (liste).	Q. 3. Sur le nombre de livres canoniques et apocryphes (liste).	Légères modifications.
Q. 4. Il faut se conformer aux Écritures en ce qui concerne la vénération des images. Il vaut mieux se consacrer à Dieu que se livrer à la perpétuation de traditions humaines.	Q. 4. Nous vénérons les saints, qui sont des amis du Christ, et leurs saintes images. Extrait du *Synodikon de l'orthodoxie*.	Plusieurs additions et suppressions.



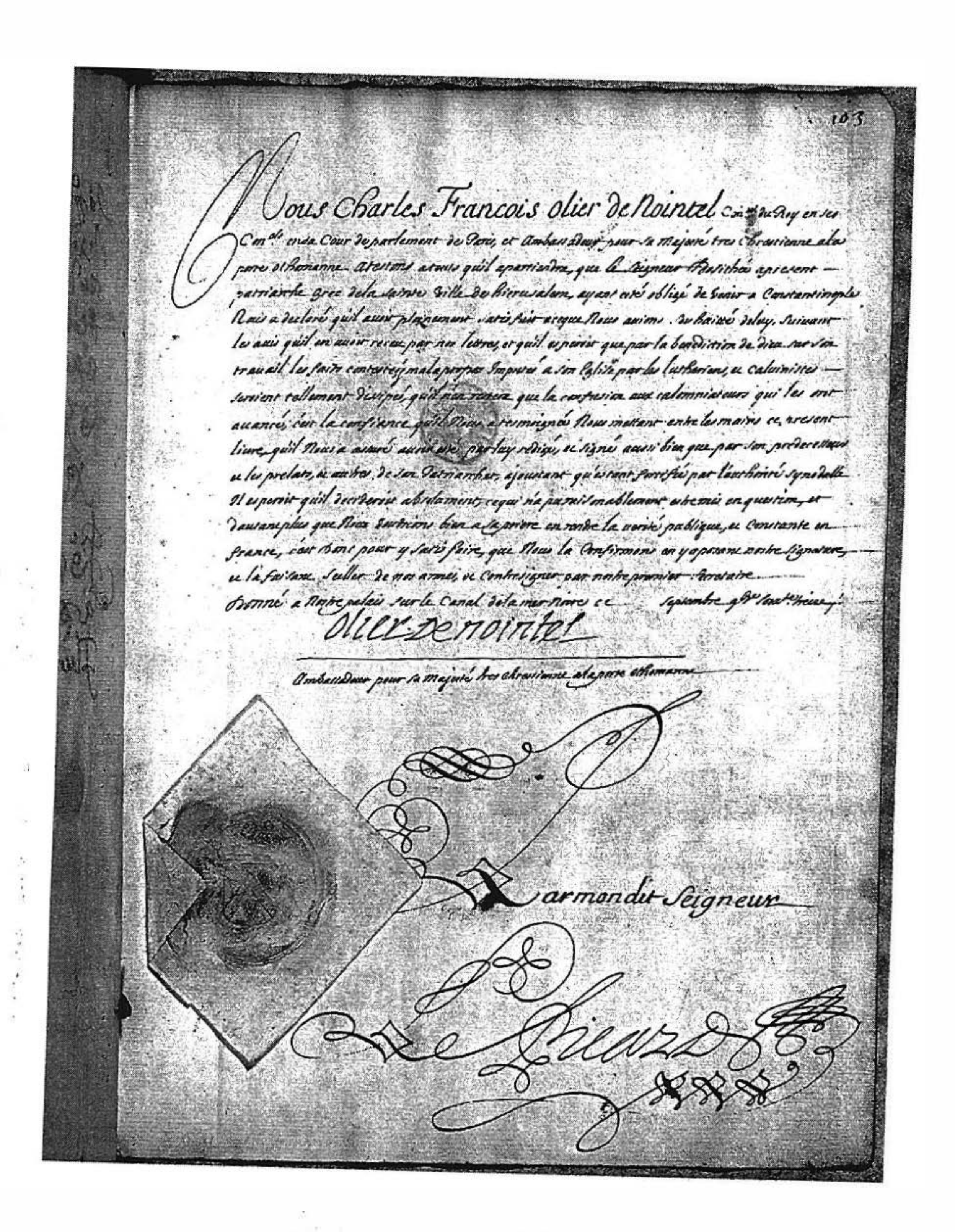
Pl. 1 – BnF, Paris. gr. *424, p. « gamma » :*
titre général des Actes (Bouclier de l'orthodoxie).
Cf. texte n. 17.



Pl. 2 – BnF, Paris. gr. *424, p. 60 :*
titre particulier de la Brève confession de foi.
Cf. texte p. 352.



Pl. 3 – BnF, Paris. gr. *424, p. 101 :*
signatures des patriarches de Jérusalem Dosithée II et Nektarios.
Cf. texte n. 37.



103

Nous Charles Francois olier de Nointel Con.er du Roy en ses Con.els en la Cour de parlement de Paris, et Ambassadeur pour sa Majesté tres Chrestienne a la porte othomanne attestons a tous quil apartiendra, que le Seigneur Dositheo a present patriarche grec de la saincte Ville de hierusalem, ayant esté obligé de venir a Constantinople Nous a declaré quil avoit pleinement satisfait a ce que Nous avions souhaitté de luy, suivant les avis quil en avoit receu par nos lettres, et quil esperoit que par la benediction de dieu sur son travail les faits contestez mal a propos imputez a son Eglise par les lutheriens, et calvinistes seroient tellement dissipez quil nen restera que la confusion aux calomniateurs qui les ont avancez, cest la confiance quil Nous a tesmoignée Nous mettant entre les mains ce present livre quil Nous a asseuré avoir esté par luy redigé, et signé aussi bien que par son predecesseur et les prelats, et autres de son Patriarchat, ajoutant questant fortifié par l'authorité synodalle Il esperoit quil decideroit absolument, ce qui ne pouvoit raisonnablement estre mis en question, et d'autant plus que Nous voudrions bien a sa priere en rendre la verité publique, et constante en france, c'est donc pour y satisfaire, que Nous la confirmons en y apposant nostre signature et la faisant seller de nos armes, et contresigner par nostre premier secretaire
Donné a Nostre palais sur le Canal de la mer noire ce septembre [illegible] soixante treize.

Olier de Nointel

Ambassadeur pour sa majesté tres chrestienne a la porte othomanne

Par mondit Seigneur

Le Sieur [illegible]

Pl. 4 – BnF, Paris. gr. *424, p. 103 :*
certificat d'authenticité produit par Charles-François Olier de Nointel.
Cf. texte transcrit n. 3.

LES TÉMOINS ORIENTAUX D'UNE QUERELLE LATINE : ORTHODOXIE ET PROFESSIONS DE FOI DANS *LA PERPÉTUITÉ DE LA FOI*

Frédéric Gabriel

Dans l'Europe chrétienne de l'époque moderne, à côté des querelles fratricides sur la difficile articulation de la liberté et de la grâce, l'eucharistie constitue un autre pôle majeur des affrontements[1]. Non que les controverses à ce sujet aient été absentes dans les siècles précédents, mais la fracture protestante a rendu plus sensible encore le sujet. Les formulations de la foi se multiplient[2], et les modifications de l'approche historique conduisent à augmenter considérablement le dossier textuel utilisé pour légitimer les thèses de chaque faction[3]. L'un des résultats les plus connus de cette méthode est *La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie deffendue contre le livre du sieur Claude, Ministre de Charenton*, dont la version originale – qui a connu plusieurs tirages – est

1. R. Snoeks, *L'argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au xviie siècle*, Louvain – Gembloux 1951 ; à compléter par N. Salliot, *Philippe Duplessis-Mornay : la rhétorique dans la théologie*, Paris 2009, pour la querelle avec Du Perron. Plus largement, voir N. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens, depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris 1921 ; B. Neunheuser, *L'eucharistie au Moyen Âge et à l'époque moderne*, Paris 1966; E. Mazza, *L'action eucharistique : origine, développement, interprétation*, Paris 2005; C. Grosse, *Les rituels de la Cène : le culte eucharistique réformé à Genève (xvie-xviie siècles)*, Genève 2008 ; *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, éd. par N. Bériou, B. Caseau et D. Rigaux, Paris 2009 ; *A companion to the eucharist in the Reformation*, ed. by L. P. Wandel, Leiden 2013.

2. *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum*, ed. H. A. Niemeyer, Lipsiae 1840. *Reformed confessions of the sixteenth century*, ed., with historical introd. by A. C. Cochrane, Louisville – London 2003. *Reformed confessions of the 16th and 17th centuries in English translation*, compiled with introd. by J. T. Dennison, Grands Rapids Mich. 2008-2010. Pour les professions de foi grecques : V. Tsakiris, *Die gedruckten griechischen Beichtbücher zur Zeit der Türkenherrschaft : ihr kirchenpolitischer Entstehungszusammenhang und ihre Quellen*, Berlin 2012.

3. Sur le développement de cette méthode liant histoire, preuves et controverse, voir les articles essentiels de J.-L. Quantin, Document, histoire, critique dans l'érudition ecclésiastique des temps modernes, *Recherches de science religieuse* 92/4, 2004, p. 597-635 ; Id., Baronius et les sources d'au-delà des monts : la contribution française aux *Annales*, dans *Baronio e le sue fonti*, a cura di L. Gulia, Sora 2009, p. 51-101 ; Id., La menace des faits : érudition moderne et condamnations romaines, dans « *Rome, l'unique objet de mon ressentiment* » : *regards critiques sur la papauté*, études réunies par P. Levillain, Rome 2011, p. 137-163; ainsi que les deux livres classiques de P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du xvie siècle*, Gembloux 1932 ; et I. Backus, *Historical method and confessional identity in the era of the Reformation (1378-1615)*, Leiden 2003.

L'Union à l'épreuve du formulaire, éd. M.-H. Blanchet et F. Gabriel
(Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 51), Paris 2016

publiée à Paris en 1669, 1672 et 1674. Cette première série de trois gros volumes in-quarto anonymes est le fruit du travail conjoint de deux jansénistes, Pierre Nicole (1625-1695), et dans une moindre mesure Antoine Arnauld (1612-1694)[4]. Après les affrontements exacerbés entre les tenants de la doctrine de Jansenius et la papauté – avec notamment la bulle *Cum occasione* d'Innocent X en 1653 – la période d'apaisement entre 1667 et 1679 que l'on appelle « la Paix de l'Église », ou « paix clémentine » (du nom de Clément IX), ouvre un espace plus libre de publication et de discussion[5]. La vive conflictualité intra-catholique est minorée au profit d'un front commun antiprotestant. La première série de la *Perpétuité* est complétée par deux volumes supplémentaires en 1711 et 1713 par l'oratorien orientaliste Eusèbe Renaudot (1648-1720), qui avait déjà participé au troisième volume de 1674[6]. L'ensemble représente près de 4000 pages, sans compter les publications directement reliées à la querelle qui l'entoure[7]. L'Orient chrétien apparaît sur la page de titre du troisième tome, censé contenir « La confirmation de l'Union des Églises orientales avec l'Église romaine sur la Présence réelle, la transsubstantiation, et autres points, par les attestations authentiques de tous les patriarches, et de la plupart des évêques de ces Églises, et par un grand nombre d'autres preuves ». L'enjeu est annoncé immédiatement : l'Union des Églises vient au secours doctrinal des catholiques, elle n'est pas d'abord ici diplomatique ou ecclésiologique, mais concerne *un* point bien particulier de controverse. Si l'annonce est mise en avant, l'usage de ce modèle n'est pas une nouveauté : dès le premier tome, le douzième et dernier livre comprend une partie finale réunissant « divers Actes qui font voir la créance des Églises orientales ».

Cette collection est notamment restée célèbre en raison de l'aide dont elle a bénéficié pour rassembler les preuves documentaires du caractère orthodoxe de la conception catholique de l'eucharistie. L'un des personnages clefs de l'affaire est Charles-François Olier, marquis de Nointel, ambassadeur de Louis XIV à Constantinople de 1670 à 1679, accompagné par le jeune Antoine Galland, resté célèbre plus tard pour sa traduction-adaptation des *Mille et une nuits*. Comme l'affirme Claude Michaud : « Quand [Nointel]

4. J.-L. Quantin, *Le catholicisme classique et les Pères de l'Église : un retour aux sources (1669-1713)*, Paris 1999, p. 322. *Dictionnaire de Port-Royal*, élaboré sous la dir. de J. Lesaulnier et A. McKenna, Paris 2004, s.v. Le premier tome de 1669 est nanti de pas moins de 39 pages d'approbations d'évêques et théologiens datées de la période comprise entre juin 1668 et mai 1669.

5. Quantin, *Le catholicisme classique* (cité n. 4), p. 321.

6. Il faut aussi mentionner une autre de ses publications directement dépendante de la *Perpétuité* : *Gennadii patriarchae Constantinopolitani Homiliae de sacramento eucharistiae. Meletii Alexandrini, Nectarii Hierosolymitani, Meletii Syrigi, et aliorum, de eodem argumento opuscula, graecè et lat. Appendix ad Acta, quae circa Graecorum de transubstantiatione fidem relata sunt in opere de Perpetuitate Fidei*, Eusebius Renaudotius, Parisinus, ex codicibus mss, edidit, Latinè vertit, dissertationes et observationes adjecit, Parisiis 1709. Renaudot réagit notamment au livre de Jean Aynion intitulé : *Monumens authentiques de la religion des Grecs et de la fausseté de plusieurs confessions de foi des chrétiens orientaux*, La Haye 1708. Sur les papiers de travail de Renaudot : H. Omont, Inventaire sommaire des manuscrits de la collection Renaudot, conservée à la Bibliothèque nationale, *Bibliothèque de l'École des chartes* 51/1, 1890, p. 270-297. Voir aussi A. Villien, *L'abbé Eusèbe Renaudot : essai sur sa vie et sur son œuvre liturgique*, Paris 1904; et P.-F. Burger, Renaudot (Eusèbe), dans *Dictionnaire des philosophes français du XVIIe siècle*, sous la dir. de L. Foisneau, Paris 2015, p. 1480-1484. Plus largement, voir le volume des *Chroniques de Port-Royal* 59, 2009, consacré à *Port-Royal et la tradition chrétienne d'Orient*.

7. Avec des ouvrages de Jacques Nouet, Louis Abelly, Jacques Boileau, Louis Bail, Pierre Allix, Anselme de Paris, A. de Saint-Michel, Philippe Le Maire, François-Antoine Vigier, Paul Beurrier, Paul Bruzeau, Jean Aymon. Voir aussi G. Juénin, *Commentarius historicus, et dogmaticus de sacramentis in genere et specie…* (éd. orig. Lugduni 1696), Venetiis 1740, p. 180-185 (dissertatio 4, quaestio 4, art. 5).

partit pour Constantinople, il ne fut pas seulement l'ambassadeur du roi, mais aussi celui de Port-Royal. »[8] Le fait est notable : c'est un officier laïc et non un missionnaire, un légat, un théologien, ou un régulier (dont l'ordre posséderait un couvent en Orient) qui s'occupe de ces matières doctrinales. Mandaté par Nicole et Arnauld pour faire une véritable enquête sur les croyances des Orientaux, il a été un grand pourvoyeur de documents, parmi lesquels des professions de foi, motivées par un contexte antihérétique et surtout provoquées par Nointel[9]. Comment s'insèrent-elles dans la *Perpétuité*, sous quelle forme et dans quelle trame ? Quels rôles jouent-elles, et avec quelle autorité ?

I. Prouver la foi : les formes de la tradition

Avant d'examiner ce point particulier, il faut rappeler que la querelle de la *Perpétuité* prend notamment son origine dans *L'Eucharistie de l'ancienne Église*, copieux in-folio publié à Genève en 1633 par Edme Aubertin (1595-1652)[10]. Le protestant parisien s'oppose à Bellarmin et Du Perron et justifie la Réforme en attaquant une rupture dans la conception de l'eucharistie : de figurée, elle aurait été prise dans un sens réaliste, une innovation datable du x[e] siècle[11]. L'ouvrage fait grand bruit et le clergé catholique lui intente un procès criminel devant le Conseil du roi. En juillet 1633, il est finalement décrété de prise de corps[12]. La controverse rebondit en 1664, quand Pierre Nicole s'apprête à répondre à Aubertin. Jean Claude (1619-1687), pasteur de Charenton (l'Église réformée de Paris), a connaissance du manuscrit en préparation à Port-Royal, et fait paraître une réfutation – à l'instigation de l'épouse de Turenne[13] – avant même la publication de Nicole[14], lequel riposte par ce qu'on

8. C. Michaud, Raison d'État et conscience chrétienne : l'ambassade du marquis de Nointel auprès de la Porte ottomane, *Revue des études sud-esteuropéennes* 17/2, 1979, p. 257-267, ici p. 266. J. D. Woodbridge, La « grande chasse aux manuscrits », la controverse eucharistique et Richard Simon, dans *Conflits politiques, controverses religieuses : essais d'histoire européenne aux XVI[e]-XVIII[e] siècles*, sous la dir. de O. Elyada et J. Le Brun, Paris 2002, p. 143-175, voir p. 158 sur les correspondants de Nicole er Arnauld, et p. 159 : « En 1670, la position politique et économique de la France à la Porte était loin d'être favorable. [...] Que les sujets de Louis XIV aient été obligés de payer plus cher que les Hollandais et les Anglais était une insulte financière qui scandalisait les milieux marchands de Marseille. Cependant, Nointel se considérait investi d'une autre mission, peut-être plus impérieuse que la première : celle de défendre l'Église catholique contre Jean Claude ». A. Vandal, *L'odyssée d'un ambassadeur : les voyages du marquis de Nointel (1670-1680)*, Paris 1900. Pour les instructions officielles adressées à Nointel, voir : P. Clément, *Lettres, instructions et mémoires de Colbert. 2, 2, Industrie, commerce*, Paris 1863, p. 841-850. Sur Nointel et Galland, voir A. Girard, *Le christianisme oriental (XVII[e]-XVIII[e] s.) : essor de l'orientalisme catholique en Europe et construction des identités confessionnelles au Proche-Orient*, thèse de l'École pratique des hautes études, Paris 2011, p. 75, au sein d'une partie consacrée à la *Perpétuité*, avec une attention particulière portée aux maronites (je remercie l'auteur de m'avoir procuré cette thèse inédite, à paraître aux éditions de l'École française de Rome).

9. BnF, n. a. 7484 et n. a. 7487, plus largement, voir L. Delisle, *Inventaire général et méthodique des manuscrits français de la Bibliothèque nationale. 1, Théologie*, Paris 1876, p. 147.

10. Voir déjà E. Aubertin, *Conformité de la créance de l'Église et de S. Augustin sur le sacrement de l'Eucharistie, opposée à la réfutation des cardinaux Du Perron, Bellarmin et autres...*, s. l. 1626. Son ouvrage de 1633 est traduit : *De eucharistiae sive Coenae dominicae sacramento libri tres*, Daventriae 1654.

11. Voir J. de Montclos, *Lanfranc et Bérenger : la controverse eucharistique du XI[e] siècle*, Leuven 1971.

12. J.-P. Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la République des Lettres*, 36, Paris 1736, p. 12.

13. Woodbridge, La « grande chasse aux manuscrits » (cité n. 8), p. 151. Sur Turenne, maréchal d'armée de Louis XIV, voir Y. Congar, Turenne et la réunion des chrétiens, *Revue d'histoire de l'Église de France* 62/169, 1976, p. 309-320.

14. [J. Claude], *Considérations sur un écrit intitulé : La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie*, s. l., 1664; [Id.], *Réponse aux deux traités intitulés La perpétuité de la foi de l'Église catholique*

appelle « la petite Perpétuité » qui n'est que la première version de la « grande Perpétuité » en trois volumes. L'argument est énoncé dès la première phrase : « Le plus ordinaire et le plus puissant moyen pour ramener les calvinistes à la foy de l'Église catholique, est de leur représenter le consentement de tous les siècles, et la déposition fidèle de tous les Pères pour les dogmes qu'ils contestent aux catholiques. »[15] Le temps long de la tradition témoignerait d'un consensus qui a force de loi, d'autant que « la créance universelle de l'ancienne Église touchant l'eucharistie est inséparable de la vérité. [...] la doctrine de la présence réelle a toujours esté l'unique doctrine de toute l'Église »[16]. Cette foi unique de l'Église une et universelle – des qualifications qui apparaissent fréquemment dans les professions de foi – est appuyée sur un état de fait qui entend valider une pure et simple coïncidence de doctrine : Nicole veut tirer de la tradition la « preuve indubitable que l'Église latine et l'Église grecque étaient parfaitement d'accord sur le point de l'eucharistie. »[17] Quoi de plus légitime qu'un Père reconnu par tous? Après avoir cité un commentaire de la Cène qui semble prouver la présence réelle[18], il argumente :

> *Cependant ce prédicateur que tous les simples calvinistes prendraient sans doute ou pour un catholique trop zélé, ou pour le plus impertinent des hommes, est, comme nous avons dit, S. Cyrille patriarche de Jérusalem : et ces expressions qu'ils jugeraient ou catholiques, ou extravagantes, sont les propres paroles de ce saint, et non seulement de ce saint, mais de tous les Pères.* C'est le langage commun de l'antiquité. *C'est la manière dont on enseignait aux plus simples ce qu'ils devaient croire de l'eucharistie.*[19]

Cyrille témoigne autant du consensus patristique que de la catéchèse la plus élémentaire et la plus diffusée. Mais les références orientales ne s'arrêtent pas là. Plus loin, Nicole renvoie à la vie grecque de l'anachorète Luc qui évoque des directives de l'archevêque de Corinthe liant le Symbole à l'eucharistie conçue en un sens réaliste. À la suite, Nicole cite les liturgies dites de saint Jean Chrysostome et de saint Basile qui témoigneraient elles aussi du réalisme sacramentel[20], concluant : « Voilà donc l'adoration établie dans l'Église grecque, non seulement par la dévotion de quelques particuliers, ou par une loi sans

touchant l'eucharistie, Charenton 1665. Sur Jean Claude : H. BOST, *Ces messieurs de la RPR : histoires et écritures de huguenots, XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris 2001, p. 121-147 ; N. PIQUÉ, *De la tradition à l'histoire : éléments pour une généalogie du concept d'histoire à partir des controverses religieuses en France (1669-1704)*, Paris 2009 ; D. van der LINDEN, *Experiencing exile : Huguenot refugees in the Dutch Republic, 1680-1700*, Farnham 2015, p. 87-89.

15. [P. NICOLE], *La perpétuité de la foy de l'Église catholique touchant l'eucharistie ; avec la réfutation de l'écrit d'un ministre contre ce traité... quatrième édition* [éd. orig. : 1664], Paris 1666, p. 1-2.

16. *Ibid.*, p. 5-6. Sur la tradition : G. TAVARD, *La tradition au XVIIe siècle en France et en Angleterre*, Paris 1969, première partie, chap. 3.

17. [NICOLE], *La perpétuité de la foy* (cité n. 15), p. 45. Cf. p. 457-458 sur Nil de Rossano qui « peut servir de témoin du parfait consentement de l'Église grecque avec l'Église latine sur le sujet de l'eucharistie ; puisqu'ayant puisé sa doctrine dans les livres des Pères grecs, et dans les instructions ordinaires de l'Église grecque, il a toujours vécu dans l'Église latine, ayant été lié d'amitié particulière avec les religieux du Mont-Cassin, qui lui donnèrent même un monastère pour y habiter » ; et p. 466 : « Qu'on demande à tous les Grecs qui sont au monde, s'ils sont en différend avec l'Église romaine sur le sujet de l'eucharistie, ils vous répondront que non. Que l'on demande à tous ceux de la communion du pape s'ils sont en différend avec les Grecs touchant ce mystère, ils répondront aussi que non. »

18. *Ibid.*, p. 215-217.

19. *Ibid.*, p. 218. Je souligne.

20. *Ibid.*, p. 245-246.

exécution; mais par une loi jointe à une pratique commune et inviolable. »[21] Retournant les allégations de son adversaire, Nicole se prévaut également des liturgies d'« autres communions schismatiques séparées de l'Église romaine », certaines reprenant celle de saint Basile[22]. La géographie plus proche, qui, par contiguïté pourrait révéler des frictions, ne dément pas cette unité : les Grecs installés en Occident (par exemple à Venise) n'ont jamais accusé « de nouveauté ou d'erreur » les Latins à ce sujet[23]. Dans le même ordre d'idée, Nicole se réfère à un épisode célèbre qui procure un argument *a silentio* :

> *Peu de temps après que Léon IX eut condamné l'hérésie de Bérenger, Michel Cerularius patriarche de Constantinople écrivit tout ce qu'il put contre l'Église latine. Il était impossible qu'il ignorât une chose aussi célèbre que la condamnation de cette hérésie; puisqu'il y avait encore à l'entour de Rome et dans Rome plusieurs églises de Grecs, qu'il y avait dans Constantinople plusieurs églises des Latins, et que l'empereur de Constantinople possédait encore en ce temps-là une partie de l'Italie qui obéissait au patriarche de Constantinople. Cependant cet ennemi si passionné de l'Église occidentale ne s'est jamais avisé de lui reprocher qu'elle errât dans la foi de ce mystère, quoiqu'il la déchire outrageusement sur le sujet des azymes.*[24]

Nicole insiste en se référant à un autre événement emblématique qui cette fois implique l'Église entière sous la forme de la plus haute autorité œcuménique :

> *Et l'on a vu même toute l'Église grecque se réunir à Florence après que l'on eut terminé les différends sur la procession du S. Esprit, et quelques autres qui regardaient la manière du sacrement de l'eucharistie, et les paroles de la consécration, sans que jamais ni la créance de la transsubstantiation, qui ne pouvait être inconnue aux Grecs, ni le culte de l'eucharistie dont ils étaient témoins, leur ait donné lieu d'entrer en contestation avec les évêques de la communion du pape.*[25]

Les derniers mots de cette petite *Perpétuité* sont encore pour les Grecs : « Ainsi l'auteur de la Réponse n'est pas excusable de s'opiniâtrer à soutenir, comme il fait, que les Grecs et les autres communions schismatiques ne sont pas d'accord avec l'Église romaine sur le sujet de l'eucharistie. »[26]

Si la grande *Perpétuité* ne fait que développer la même position, la forme même de la référence orientale, au-delà de son amplification, se modifie considérablement. Dans le premier volume de 1669, la place qui lui est allouée est relativement modeste et les documents édités ne sont situés qu'à la fin de celui-ci. On y trouve notamment une *Profession de foy des Grecs du patriarcat d'Antioche sur l'eucharistie, et de quelques autres articles* signée par six ecclésiastiques, dont le premier est « Neophitus magnus Vicarius

21. *Ibid.*, p. 247. Gabriel Sévèros et Nicolas Cabasilas viennent en renfort de cette affirmation (p. 248-250). Le premier, métropolite de Philadelphie (vivant à Venise), est un nom intimement lié à la querelle de la *Perpétuité*, avec le volume publié par Richard Simon : *Fides Ecclesiae orientalis seu Gabrielis metropolitae Philadelphiensis opuscula, nunc primum de Graecis conversa. Cum notis uberioribus, quibus nationum orientalium persuasio maximè de rebus eucharisticis, ex libris praesertim manuscriptis, vel nundum latio donatis illustratur. Adversus Claudii calviniani ritus Carentone ministri Responsum ad perpetuitatem Fidei Ecclesiae catholicae, de iisdem rebus eucharisticis, à clarissimo Arnaldo doctore Sorbonico defensam... His accesserunt epistolae duae ad Joannem Morinum, quarum una est Leonis Allatii, Abrahami Echellensis Maronitae altera*, Parisiis 1686.

22. [Nicole], *La perpétuité de la foy* (cité n. 15), p. 252.

23. *Ibid.*, p. 251. Sur la communauté de Venise, voir aussi p. 466.

24. *Ibid.*, p. 466-467. Sur le pain azyme : G. Avvakumov, *Die Entstehung des Unionsgedankens : die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche*, Berlin 2002.

25. [Nicole], *La perpétuité de la foy* (cité n. 15), p. 251. Sur le concile de Florence, voir aussi p. 467.

26. *Ibid.*, p. 474.

Patriarchae Macari Antiocheni »[27]. Le texte latin a ceci de particulier que la structure classique *interrogaverunt – respondimus* est appliquée à des prêtres français qui interrogent les ecclésiastiques antiochiens sur le sacrement de l'eucharistie, lesquels répondent en explicitant la *Graecorum orthodoxorum fides* selon laquelle le corps et le sang du Christ se trouvent bien *substantialiter* dans l'eucharistie, par la vertu de la consécration. Cette situation d'interlocution est explicitée dès la première phrase de la profession de foi, et donc incluse dans sa formulation même[28]. Les noms des signataires sont suivis par une attestation (datée de juin 1668 à Alep) de François Baron, « conseiller du roi et consul pour sa Majesté très-chrétienne, et pour les sérénissimes États de Nederlande en Syrie, Chypre et Caramanie », qui certifie la véracité du document « signé de leurs propres mains », et sur lequel ils ont « fait mettre et apposer le sceau royal accoutumé »[29]. Deux autres professions de foi, sous forme déclaratoire, sont éditées tout à la fin du volume : l'une est intitulée « Attestation du patriarche, de plusieurs évêques et prêtres arméniens résidant à Alep, touchant la créance des Arméniens sur l'eucharistie », traduite de l'arménien en latin par un missionnaire capucin nommé Justinianus; elle répète *firmiter credimus* et *credimus*, et elle est signée par trois évêques, cinq prêtres et un doyen. L'autre est intitulée « Attestation du patriarche des Syriens touchant la foi de leurs Églises sur l'eucharistie et autres articles », l'incipit de son titre latin insistant sur sa fonction : « Testimonium seu professio ». Découpée en huit points, datée de février 1668, elle se termine sur la pérennité de la foi exposée (« Haec est, ac semper fuit, Ecclesiarum nostrarum fides »), et elle est signée par le patriarche de l'Église catholique syriaque André Akhidjan (1622-1677), l'archevêque Behenam et dix autres ecclésiastiques[30]. Ces deux documents sont accompagnés d'une attestation de François Baron (d'Alep, en mars 1668). Ce n'est cependant pas la seule présence des professions de foi, car un texte du métropolite de Gaza, Païsios Ligaridès, daté de novembre 1666, allègue celle de Loukaris[31]. Datée de Lyon en août 1668, une lettre de François Picquet « touchant la qualité des témoins qui ont signé les précédentes attestations », clôt cet ensemble, et situe ces positions par rapport aux Unions et aux désunions entre Églises :

> *L'on ne peut pas dire que les patriarches et évêques qui ont signé ces attestations avec les prêtres, soient tous séparés de l'Église romaine. Quelques-uns se sont réunis depuis peu, et d'autres demeurent dans leurs erreurs* [...]. *Mais je puis bien assurer d'une vérité, que dans les choses qu'ils ont signées ils conviennent tous, en sorte qu'encore aujourd'hui il n'y en a point qui ne soit prêt à signer et à soutenir cette créance, pour ennemis et séparés qu'ils soient de l'Église romaine.*[32]

27. *La perpétuité de la foy de l'Église catholique touchant l'eucharistie deffendue contre le livre du sieur Claude, ministre de Charenton*, Paris 1669, 2ᵉ partie, p. 55.

28. Sur cette forme classique, voir *Erotapokriseis: early Christian question-and-answer literature in context*, A. Volgers & C. Zamagni (eds.), Leuven 2004.

29. *La perpétuité de la foy de l'Église* (cité n. 27), 2ᵉ partie, p. 56. Baron est le successeur de François Picquet, qui renonce à son poste pour se faire ecclésiastique (il reçoit la tonsure à Alep en 1660 et la prêtrise à Rome en 1664) : H. I. El-Mudarris & O. Salmon, *Le consulat de France à Alep au XVIIᵉ siècle*, Alep 2009, p. 25-28. Plus largement, voir B. Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVIIᵉ-XVIIIᵉ siècle)*, Rome 2014.

30. *La perpétuité de la foy* (cité n. 27), 2ᵉ partie, p. 81-82.

31. *Ibid.*, 2ᵉ partie, p. 59-72, ici p. 71. Sur Loukaris, voir dans ce volume les chapitres d'Ovidiu Olar, Les confessions de foi de Cyrille Loukaris († 1638), p. 271-310; et de Vera Tchentsova, Moscou face à la tentation protestante du patriarche œcuménique Cyrille Loukaris, p. 311-340.

32. *Ibid.*, 2ᵉ partie, p. 83.

Dépassées par l'entente dogmatique, les affiliations ecclésiales permettent d'évacuer toute complaisance des témoins en faveur de la papauté, d'autant qu'ils concordent non seulement avec l'Église de Rome, mais aussi entre eux. Le changement par rapport à la petite *Perpétuité* est flagrant : les témoins de la tradition ne sont plus seulement tirés de la haute Antiquité, ce sont des contemporains. Attestations authentiques, preuves, le vocabulaire est bien connu après la révolution historiciste de l'humanisme, et, en France, après les différentes publications des preuves des libertés de l'Église gallicane, tirées des archives du royaume, libertés, dont, par certains côtés, les jansénistes sont proches[33]. Ce lexique renvoie (en un geste circulaire) à la parfaite honnêteté de l'éditeur et à la transparence textuelle dont il se réclame : les documents parlent d'eux-mêmes, sans inférences douteuses. Si d'habitude il s'agit de pièces d'archives qui tirent leur force de leur ancienneté, ici, au-delà de la masse des textes patristiques et médiévaux, l'autorité est référée à des auteurs institutionnels témoignant de la continuité ininterrompue du réalisme eucharistique, jusqu'au présent de l'énonciation de leur profession de foi. Ce sont bien sûr les représentants d'une tradition millénaire : le premier mot du titre, *Perpétuité*, indique bien l'importance accordée à la durée dans la légitimité des croyances. Mais bien plus que dans tous les ouvrages précédents, la concordance historique, ancienne *et* contemporaine, entre la catholicité occidentale et les Églises d'Orient est mise à contribution pour repousser les protestants. La forme même de cette présentation importe, comme le prouve la suite du travail de Nicole et Arnauld. Si le nombre de ce genre de documents reste relativement modeste en 1669, le troisième volume publié en 1674 – dont le sous-titre, que j'ai cité plus haut, annonce explicitement l'apport oriental – met grandement à profit la documentation parvenue à Paris. On mesure alors véritablement l'apport de Nointel, d'autant qu'il se termine sur une « Table des attestations et actes des Églises d'Orient, produits dans les trois volumes de cet ouvrage, et dans la réponse générale, pour justifier l'Union de ces Églises avec l'Église romaine, dans la créance de la présence réelle, et de la transsubstantiation, et autres points contestés entre les catholiques et les calvinistes », ces actes étant classés en cinq catégories : Église grecque, maronites, Église arménienne, nestoriens, Église des coptes[34].

II. Témoigner, des documents aux clercs

Dans sa continuation de la *Perpétuité*, Eusèbe Renaudot rappelle les circonstances de cet apport, et ses fruits, après avoir évoqué des textes qui font autorité chez les Grecs depuis le XVIe siècle, de Gabriel Sévèros à Pierre Moghila :

> *L'Église grecque n'eut donc aucune occasion de faire de nouvelles déclarations touchant sa créance, par rapport aux points controversés entre les catholiques et les protestants, jusqu'à l'ambassade de M. de Nointel qui arriva à Constantinople vers la fin de 1670. Les auteurs de la* Perpétuité *l'avaient prié de s'informer sur les lieux de la créance des Grecs & des autres Orientaux, particulièrement*

33. Je me permets de renvoyer à F. Gabriel, Les collections gallicanes : communauté, érudition, et preuves historiques, XVIe-XVIIe siècle, dans *La tradition rassemblée*, études rassemblées et éd. par G. Bedouelle, C. Belin, S. de Reyff, Fribourg 2007, p. 97-141 ; Id., L'Église comme bibliothèque : antiquité canonique, héritage patristique et usage controversial (XVIe-XVIIe siècle), dans *Bibliothèques, entre imaginaires et réalités*, études réunies par C. Nédélec, Arras 2009, p. 137-158.

34. *La perpétuité de la foy de l'Église catholique touchant l'eucharistie deffendue contre le livre du sieur Claude, ministre de Charenton. Tome troisième, Contenant la réponse aux passages difficiles des Pères objectés par les ministres. Et la confirmation de l'Union des Églises orientales avec l'Église romaine sur la Présence réelle, la transsubstantiation, & autres points, par les attestations authentiques de tous les patriarches, & de la plupart des évêques de ces Églises, & par un grand nombre d'autres preuves*, Paris 1674, p. 851-853.

sur l'eucharistie. L'acte le plus solennel qu'ils lui donnèrent, fut celui que dressa Denis patriarche de Constantinople au mois de janvier 1672 dont l'original est à la bibliothèque du Roy. Il est collé sur une étoffe de soie rouge, et le sceau patriarcal, qui est d'argent doré, y est attaché : il est signé par Denis, par Paisius, Denis et Methodius ci-devant patriarches de Constantinople, par Paisius d'Alexandrie, & par quarante métropolitains ou évêques. Dans le premier article, il est dit : Nous avons sept sacrements saints et vénérables, que nous conservons de toute antiquité, depuis que le saint Évangile nous a été annoncé.[35]

Dans cette mise en scène valorisante, remarquons le lien entre le caractère moteur attribué à l'enquête de Nointel – dont l'action produit véritablement de « nouvelles déclarations » –, la conservation de l'acte original dans la bibliothèque royale, et sa description matérielle minutieuse, qui souligne son caractère on ne peut plus officiel. L'acte mentionné de Denis prend justement place dans le huitième livre du troisième volume, qui édite tous les documents reçus d'Orient. Ce huitième livre, réalisé par Eusèbe Renaudot[36], est intitulé « Preuves authentiques de l'Union des Églises d'Orient avec l'Église romaine sur l'eucharistie ». Dès la préface du troisième volume, est soulignée la spécificité de cette dernière partie – qui vient donc aussi conclure cette première série des trois volumes édités par Nicole et Arnauld :

[Ce] *huitième* [livre] *est tout d'un autre genre* [que les sept premiers], *puisqu'il n'est presque composé que d'actes d'attestations et de preuves nouvelles en la créance des sociétés orientales. Mais si ce livre est en quelque sorte hors d'œuvre à l'égard de ce volume ici, il ne l'est pas à l'égard de tout l'ouvrage, et l'on peut dire au contraire que c'en est une conclusion très juste et très naturelle.*[37]

La quasi-totalité des vingt-quatre chapitres qui le composent comporte un titre qui commence de manière identique : « Union de l'Église grecque avec l'Église romaine sur l'eucharistie prouvée par [...] », suivi de la mention de l'autorité citée : maronites d'Antioche, Syriens de Damas... Eusèbe Renaudot précisait d'ailleurs, à propos du texte signé par Denis : « Cette même doctrine se trouve établie par les attestations de plusieurs Églises particulières, qui les donnèrent environ dans le même temps. »[38] Outre sa valeur éminente, l'attestation de Denis se signale par sa concordance avec un ensemble d'autres attestations d'Églises qui donnent un panorama général des différents lieux et des différentes confessions; et c'est bien ce qu'indique cette série de chapitres qui déclinent les lieux. Or, dans la préface du troisième volume, les textes édités dans le huitième livre sont présentés comme des « jugements » des Églises d'Orient, dans toute leur diversité géographique, le refus de collaboration valant même preuve antihérétique :

On en verra presque de tous les endroits de l'Orient : de Constantinople, de l'Asie mineure, de l'Archipel, de Jérusalem, d'Alexandrie, de Damas, de Syde, de Mingrelie, d'Arménie, de Perse. On y verra tous les patriarches, & presque tous les évêques de l'Asie. On y verra des gens, qui refusant leur attestation à ceux qui la leur ont demandée, condamnent néanmoins le calvinisme avec toute la force qu'on saurait désirer.[39]

35. *La perpétuité de la foy de l'Église catholique sur les sacremens, et sur tous les autres points de religion & de discipline, que les premiers Réformateurs ont pris pour prétexte de leur schisme; prouvée par le consentement des Églises orientales. Tome cinquième*, Paris 1713, p. 47.
36. *La perpétuité de la foy... Tome troisième* (cité n. 34), f. 9v (préface).
37. *Ibid.*, f. 8r (préface).
38. *La perpétuité de la foy... Tome cinquième* (cité n. 35), p. 47.
39. *La perpétuité de la foy... Tome troisième* (cité n. 35), f. 9r (préface).

À cette insistance géographique renvoyant à une catholicité orientale, la préface ajoute les modalités d'édition, qui incluent le processus décrit :

On a joint à ces actes quelques lettres & quelques relations de M. de Nointel ambassadeur de sa Majesté très chrétienne à Constantinople, tant parce qu'elles servent à les autoriser, *& à en éclaircir quelques particularités, que parce qu'on a esté bien aise de faire connaître à tout le monde avec combien de zèle & d'exactitude il a exécuté l'ordre qu'il avait reçu de sa Majesté, d'avoir un soin particulier de tout ce qui regarderait la religion dans l'emploi qu'Elle luy a confié.*[40]

Ces remarques sont loin d'être anecdotiques : fort habilement, l'entreprise de Nicole et Arnauld se réclame d'une légitimité souveraine dont elle ne serait que la conséquence, le processus d'autorisation allant de la relation de Nointel sur les documents obtenus, à la source royale de cette enquête menée par son représentant[41]. Ces autorisations prennent aussi la forme de témoignages sur la manière dont ces attestations ont été recueillies, avec un effet de réel pour ces textes qui répètent un trait des professions de foi : « Nous croyons » ; nous « croyons toutes ces choses de cœur sans aucune difficulté, et les confessons de bouche » ; « Nous confessons donc publiquement » ; « Je crois de tout mon cœur »[42]. Le continuum entre circonstances de sa fabrique, description matérielle de sa conservation en archives, et document édité, donne un résultat fort différent de celui des preuves traditionnelles. Tout est fait pour investir d'une valeur normative chacune des attestations.

L'acte de Denis mis en avant par Renaudot constitue le sixième chapitre, le titre dudit acte décrivant une « Attestation authentique du patriarche de Constantinople, signée des trois autres patriarches qui l'ont été avant lui, du patriarche d'Alexandrie et de trente-cinq autres métropolites. » Son introduction décrit une hétéronomie du savoir qui n'est pas sans lien avec la réception de toute profession de foi. Le contenu théologique du texte relève de la tradition issue de la Révélation :

Ce n'est pas une chose indigne de la conduite évangélique, mais au contraire c'en est une qui lui est très conforme, d'ouvrir toujours la porte de la doctrine à celui qui frappe [...]. *Il faut que ceux qui l'ont comme nous reçue du Ciel, la conservent toujours avec grand soin puisque nous avons été disposés par l'ordonnance apostolique à nous tenir toujours prêts à en rendre raison à tous ceux qui nous la demandent, à cause de l'espérance que nous avons, le faisant avec douceur, et dans une bonne conscience, comme il nous a été ordonné, quoique de nous-mêmes nous ne soyons pas capables de rien dire, ni même de rien penser; mais tournant notre vue vers celui qui a trouvé toutes les voies de la science, & qui les a données à Jacob son serviteur & à Israël son bien aimé; & tirant la matière de notre réponse, des salutaires instructions qui ont été révélées par lui, par son Fils & son Verbe dans lequel sont tous les trésors de sagesse & de science, & par l'Esprit consolateur, à ceux qui sont dans les véritables sentiments, dans lesquels la piété est renfermée comme dans sa demeure ordinaire, ayant appris à éviter avec grand soin toute parole ou pensée éloignée de la doctrine de J. C. C'est pourquoi quelques personnes curieuses ayant été poussées je ne sais comment à s'enquérir de quelques choses qui nous regardent, & nous ayant fait quelques questions sur des matières ecclésiastiques, désirant de savoir de nous combien notre Église d'orient catholique & apostolique reconnaît de sacrements, quels sont nos sentiments sur le divin sacrement de l'eucharistie touchant le baptême, s'il est nécessaire aux enfants, avec quelques autres questions sur la même matière; touchant la dignité épiscopale, si elle est nécessaire à l'Église, & si l'évêque par un ordre divin est au-dessus des prêtres : si les hommes &*

40. *Ibid.*, je souligne.
41. Sur le contexte, voir J. ORCIBAL, *Louis XIV et les protestants*, Paris 1951.
42. *La perpétuité de la foy... Tome troisième* (cité n. 35), par exemple p. 570, 572, 704-706, 714-717, 764-765, 766 (« Voilà un petit abrégé de l'exposition de notre foi »), 775.

femmes qui embrassent le célibat font une chose contraire aux Écritures ; & si l'Église catholique de J. C. sera toujours visible & infaillible sur la vénération des saints, & le culte relatif des images.[43]

Le contexte est objectivé au sein même de la réponse fournie qui précise la liste des sujets qui suivent le sujet premier de l'eucharistie. On reconnaît aisément derrière tous ces points doctrinaux les lieux de la controverse entre catholiques et protestants. Si la forme générale n'est pas celle d'une profession de foi, certains indices l'évoquent et indiquent bien qu'il s'agit d'un exposé de la foi[44], même si l'on prend soin, par exemple au sujet de la hiérarchie, de ne pas signaler de dissension avec les Latins mais de se distinguer radicalement des Réformés[45]. Le texte est daté de janvier 1672 à Constantinople, avec une longue liste de signatures qui se termine par cette déclaration, importante pour la forme et la référence faite à l'inscription archivistique sur les registres : « Cet écrit a été composé, & écrit de la main de moi le grand rhéteur de la grande Église : & ainsi a été couché sans y rien changer dans le saint Livre de la grande Église de J. C. »[46] Suit une lettre de Nointel adressée à Louis XIV qui, tout en étant liée à ce texte, résume bien l'ensemble de son action. En premier lieu, il lui représente avantageusement que son pouvoir de protection s'étend aussi sur les chrétiens orientaux, et c'est pour cela qu'il s'oppose à un « ministre calviniste sujet de Votre Majesté, lequel soutient dans divers traités, que les Grecs, Arméniens & autres communions orientales séparées de l'Église d'Occident ne croient point la présence réelle de N. S. J. C. dans l'eucharistie »[47]. On est en plein domaine théologico-politique. C'est l'occasion pour l'ambassadeur d'insister auprès du roi sur son action : il assiste aux liturgies, enquête en marge, et constate à chaque fois un sentiment unanime qui ne fait que refléter les références déjà publiées auxquelles il est renvoyé :

Il n'y a même pas un du clergé qui osât faire paraître un sentiment contraire quand il l'aurait. Et lorsque j'ai demandé des attestations aux patriarches grecs, ils m'ont dit que les anciens Pères de leurs Églises, les conférences par lettre du patriarche Jérémie avec des Luthériens d'Allemagne, les synodes tenus contre une prétendue profession de foi de Cyrille Lucar, la confession orthodoxe de l'Église d'Orient, le livre d'Agapius & plusieurs autres traités faits du temps de Cyrille Lucar, étaient autant de preuves incontestables de cette vérité.[48]

Loin de se limiter à cette tradition attestée et à l'opposition massive à Loukaris, omniprésente, Nointel présente ses résultats, une profession de foi, là encore dûment enregistrée dans les archives officielles :

43. *Ibid.*, p. 623-624.
44. *Ibid.*, p. 626.
45. *Ibid.*, p. 627.
46. *Ibid.*, p. 630. Le rhéteur écrit pour le compte du patriarche.
47. *Ibid.*, p. 631.
48. *Ibid.*, p. 632. Rappelons que la *Confession* de Cyrille Loukaris nie la présence réelle dans l'eucharistie. En Europe, avaient déjà paru : *La Confession de foy de Cyrille patriarche de Constantinople censurée par le R.P. en Dieu Messire François de la Béraudière*, Périgueux 1629. [D. TILENUS] F. LE CLERC DU TREMBLAY, *Lettres à un amy touchant la nouvelle Confession de Cyrille soy disant patriarche de Constantinople*, Paris 1629 (voir G. PODSKALSKY, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft [1453-1821]. Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*, München 1988, p. 169, n. 698). [JOSEPH DE PARIS ?] *L'imposture de la pretendue Confession de foy de Cyrille, patriarche de Constantinople*, Paris 1629. J. CARYOPHYLLIS, *Censura Confessionis, seu potius perfidiae Calvinianae, quae nomine Cyrilli patriarchae Constantinopolitani edita circumfertur*, Romae 1631. PARTHÈNE III, *Decretum synodale super Calvinianis dogmatibus, quae in epistola Cyrilli nomine ante annos aliquot edita, falso Graecorum et Orientalium consensa recepta ferebantur. Quae omnia damnantur ab iisdem, et anathemate notantur*, Parisiis 1643.

Ils n'ont pas laissé de me fournir plusieurs pièces de conséquence, & entre autres une profession de foi sur les points dont ils diffèrent des Latins, donnée par un de leurs docteurs, & enregistrée dans le Livre de la grande Église de Constantinople, dont j'ai fait certifier la copie par le patriarche & plusieurs prélats & officiers. J'ai même obtenu des attestations du patriarche général des Arméniens & de celui de Constantinople. J'en ai eu des principales villes de l'Archipel.[49]

Pour finir, Nointel insiste sur le nombre de signatures, la forme synodale du présent acte, son intention diplomatique, l'écho d'une légitimité patriarcale, et sa destination archivistique[50]. Les documents édités sont présentés comme l'index d'un original conservé dans une collection (que ce soit à Constantinople ou à Paris), original qui est censé valider l'affirmation d'authenticité répétée et mise en scène dans la *Perpétuité*. L'autorité du patriarche Denis est à nouveau mentionnée quand il certifie l'un des manuscrits originaux de la fameuse *Confession orthodoxe* (attribuée à Pierre Moghila, métropolite de Kiev), envoyée au roi avec sa propre attestation en tête, datée de juillet 1672, dans laquelle il loue le travail de Mélétios Syrigos connu pour avoir retouché la *Confession*[51]. Cette attestation du patriarche est renforcée par un texte de Nointel introduit par cette note qui insiste sur la formalité juridique : « Il y a à la fin du manuscrit un acte de légalisation de M. l'ambassadeur, qui rend témoignage de la vérité de ce que j'ai rapporté » :

Nous Charles-François Olier de Nointel, conseiller du Roy en ses Conseils, en sa Cour de Parlement de Paris, & ambassadeur pour sa Majesté très-chrétienne à la Porte ottomane, certifions & attestons que le présent manuscrit latin & grec, intitulé la Confession orthodoxe de l'Église d'Orient, *nous a été mis entre les mains par le sieur Panajotti* [Panagiotès Nikousios] *premier interprète de la Porte, qui nous a assuré qu'il servirait puissamment à établir la vérité du livre du même titre imprimé par ses soins, puisqu'il en est l'un des originaux, & que les signatures des patriarches s'y trouvent, nous a priés par le zèle de venger son Église des outrages qu'on lui fait, de faire en sorte que sa Majesté ait la bonté de l'agréer pour la confusion de ceux qui en voudraient douter. Et comme il s'est fait un point de conscience & d'honneur, à l'imitation des patriarches & prélats de son Église, de mettre le fait contesté dans toute l'évidence possible, il nous envoya l'année passée une approbation de ce même livre par le patriarche Denis tenant alors le Siège de Constantinople, que nous avons mise à la tête du manuscrit. Toutes ces vérités étant constantes, nous ne faisons pas difficulté, afin que personne n'en*

49. *La perpétuité de la foy... Tome troisième* (cité n. 34), p. 632.

50. *Ibid.*, p. 632-633 : « Et enfin le patriarche Dionisius avec trois autres qui l'ont précédé dans la même dignité & celui d'Alexandrie & trente six métropolites se sont assemblés, & ont déterminé un acte synodal qui est dans l'Église de la grande Église, où le point de l'eucharistie & plusieurs autres étant expliqués, ils font voir clairement quelle est leur foi. Le patriarche m'en a envoyé un original en bonne forme par trois métropolites & son Référendaire avec prières très insistantes & fort soumises de le faire passer entre les mains de votre Majesté, la priant très humblement de vouloir qu'il soit mis en dépôt dans sa bibliothèque, ou en tel autre endroit qu'il lui plaira d'ordonner, afin que les calomniateurs qui les persécutent en leur imputant de ne pas croire la présence réelle, & le changement des substances & le devoir de l'adoration à J. C. présent réellement dans l'eucharistie, y lisent leur condamnation. »

51. *Ibid.*, p. 686-687 (p. 687 sur Syrigos : « le Sieur Meletius Syrigus docteur de la grande Église a travaillé avec beaucoup de soin, par ordre du patriarche et du synode, à revoir et à mettre en ordre ce présent livre »). Le manuscrit est conservé à la BnF, ms. gr. 1265 : voir V. Tchentsova, Les documents grecs du xviie siècle : pièces authentiques et pièces fausses. 3, Mélétios Syrigos, véritable auteur de la lettre adressée au patriarche de Moscou Nikon par les *zôgraphoi* Jean et Georges, *OCP* 73/2, 2007, p. 311-345. Voir dans ce volume le chapitre de Vassa Kontouma, La *Confession de foi* de Dosithée de Jérusalem : les versions de 1672 et de 1690, p. 341-372. Sur Moghila, voir *La Confession orthodoxe de Pierre Moghila, métropolite de Kiev (1633-1646) approuvée par les patriarches grecs du xviie siècle*, texte latin inédit publié avec introd. et notes critiques par A. Malvy et M. Viller, Roma – Paris 1927; et D. Mîrşanu, Old news concerning Peter Mogila's *Orthodox confession* : the first edition revisited, *Archaeus* 10/1-2, 2006, p. 273-286, (je remercie Dan Mureşan de m'avoir signalé cette référence).

doute, de les confirmer par notre signature & sceau de nos armes, & le contre-seing de notre premier secrétaire. Donné à notre palais sur le canal de la Mer Noire l'onzième septembre 1673. Olier de Nointel. Ambassadeur pour sa Majesté à la Porte ottomane. Par mondit Seigneur, Le Picard.[52]

Non seulement le combat de Nicole et Arnauld est présenté comme une cause commune à toute la catholicité latine, mais il est référé à la reconnaissance royale des preuves transmises, elles-mêmes dûment validées par son ambassadeur (acteur omniprésent dans le huitième livre), qui s'ajoutent à l'attestation du patriarche laquelle se réfère à une *Confession* synodale qui incarne déjà un accord autorisé et enregistré. Cet enchâssement d'une *Confession* dans une chaîne d'autorisations n'est pas anodin vis-à-vis du rapport entre le genre formulaire et le crédit qu'on doit lui reconnaître et lui imputer. En outre, le paratexte fait chaque fois remonter le lecteur du texte traduit à l'authenticité du document, réaffirmée à plusieurs reprises, jusqu'à l'auteur décrit en train de professer sa foi. Tout le montage textuel converge pour identifier des actions légitimantes : valider, authentifier, professer, conserver.

III. Professions autorisées et harmonie orientale

Ce dispositif se répète tout au long du livre : un chapitre par lieu ou réunion d'autorités, avec des précisions sur les aspects historiques, archivistiques, éventuellement codicologiques et d'obtention des sources, avec des extraits de relations de Nointel. Dans bien des cas, il décrit directement son voyage, son entrée dans les églises, leur état, la liturgie qui y est tenue, ses discussions avec les clercs et leurs résultats, qui intéressent directement la forme de la profession de foi. Ainsi, la première pièce du huitième livre est une « Attestation de sept archevêques d'Orient » (Barthélemy d'Héraclée, Jérémie de Chalcédoine, Méthode de Pisidie, Métrophane de Cyzique, Antoine d'Athènes, Joachim de Rhodes, Néophyte de Nicomédie) ; et après avoir énuméré les quinze points dogmatiques (présence réelle dans l'eucharistie, ordonnance des jeûnes, vénération de la Vierge, respect des images des saints, hiérarchie épiscopale, caractère visible et infaillible de l'Église, nécessité du pédobaptême, vœux sacerdotaux et monastiques, rappel du canon vétérotestamentaire, reconnaissance des sept sacrements), on peut lire cette formule caractéristique, datée de juillet 1671 à Péra :

> *Nous, enfants de l'Église orientale, croyons toutes ces choses de cœur sans aucune difficulté, & les confessons de bouche, ayant reçu de toute antiquité des Pères & des saints conciles, la tradition qui nous fait ainsi croire, & ceux qui ont sur ces points d'autres sentiments sont dans une erreur pernicieuse & préjudiciable. Outre cela ils parlent* impudemment dans la fureur qui les agite *contre notre confession orthodoxe & contre l'Église d'Orient* [...]. *C'est pourquoi nous avons signé, certifions tous les articles ci-dessus mentionnés à tous ceux qui croient & professent la véritable religion.*[53]

De même, dans le chapitre suivant qui édite une *Confession de la doctrine de l'Église sainte de Siphanto* (Siphnos), cette formule s'oppose à la calomnie des Réformés :

> *Nous confessons donc publiquement, & publions clairement contre cette folle persuasion notre sentiment, qui est celui des Grecs sur ces choses; & notre opinion que nous avons reçue de J. C. Car il a dit lui-même,* Cecy est mon corps, & Cecy est mon sang, *sur lesquelles étant fortement établis, nous confessons comme nous le pensons, & disons d'une voix de tonnerre.*

52. *La perpétuité de la foy... Tome troisième* (cité n. 34), p. 689. Sur Panagiotès, voir É. Turdeanu, Les controverses des jansénistes et la création de l'imprimerie grecque en Moldavie, *Mélanges de linguistique et de littérature romanes offerts à Mario Roques*, 3, Paris 1952, p. 281-302, ici p. 292-293.
53. *La perpétuité de la foy... Tome troisième* (cité n. 34), p. 570-571. Souligné dans l'édition de la *Perpétuité*.

Premièrement, que le corps même de J. C. que la Vierge a conçu sans corruption qui a son âme & son esprit, crucifié, ressuscité, élevé aux Cieux, & assis à la droite du Père, est certainement & véritablement présent dans l'eucharistie, bien qu'il soit invisible selon sa forme substantielle.[54]

Et de reprendre les mêmes points que nous avons rencontrés précédemment. Suivent les attestations fort semblables de nombreuses Églises d'autres îles, Andros, Naxos, etc. Celle de l'île de Milos a l'intérêt de développer un sujet central d'une profession de foi, la christologie[55], et de la relier à la foi de l'Église universelle : « Outre cela J. C. ayant promis à l'Église catholique d'être avec elle jusqu'à la fin des siècles, nous croyons qu'elle demeure infaillible dans la foy, & qu'elle demeurera jusqu'à la fin, & après la consommation des siècles. Pour une Église particulière il peut arriver qu'elle se trompe en quelque opinion. »[56] L'eucharistie permet aussi de mettre en évidence d'autres liens, comme le rappel du contexte des professions de foi, du baptême au viatique en passant par l'apprentissage de la lecture. Dans une de ses relations, Nointel évoque sa visite dans une église grecque où il s'adresse à un prêtre : « Je l'interrogeai sur le viatique. Il me dit qu'on le portait aux mourants, que c'était pour eux seulement qu'on le conservait dans une boîte que j'avais vue [...] qu'on l'accompagnait avec un cierge allumé, & que le malade étant confessé, & ayant récité son *Credo*, recevait la communion du corps de J. C. avec adoration. »[57] De même, évoquant l'église paroissiale du village de Prinkipo : « Je trouvai le caloyer qui la dessert à la porte du vestibule, qui apprenait à lire à de petits enfants dans des livres imprimés, où est le *Pater* & le *Credo*. »[58]

Cette attention à l'inscription sociale de la profession de foi est corroborée par plusieurs documents qui insistent sur celle-ci, de page en page, notamment dans le cadre des procédures d'authentification et de validation. Mais si l'enquête de Nointel concerne tout le spectre social, il se focalise sur l'autorité attachée au statut des responsables hiérarchiques des communautés, en établissant ainsi, vis-à-vis d'une controverse qui roule sur la notion de « fait », une équivalence entre croyance, autorité, et crédit[59]. On l'a vu, cette équivalence est prouvée par l'accumulation des conditions de validité : témoins oculaires, signatures, description des sceaux et des manuscrits originaux, traductions, attestations, datation et localisation, récits[60]. Dans l'attestation anticalviniste procurée par le patriarche Macaire d'Antioche en octobre 1671, on pourrait parler de « signatures confessantes » ou « professantes » vis-à-vis de celles qui accompagnent le document :

54. *Ibid.*, p. 572.
55. *Ibid.*, p. 580 : « Premièrement nous confessons contr'eux, selon la tradition très manifeste de J. C. du vaisseau d'élection, de tout le chœur des apôtres, le consentement général des saints Pères & des Constitutions orthodoxes, que ce saint pain de l'eucharistie que nous, qui sommes prêtres, consacrons tous les jours, est le propre corps de J. C. crucifié, ressuscité, élevé au ciel, & assis à la droite du Père, & ce qui est consacré dans le calice, nous croyons que c'est le précieux sang du Sauveur répandu pour nous. Secondement, nous disons à haute voix, que dans le terrible sacrifice de l'eucharistie J. C. est tout entier, c'est-à-dire le Fils qui est la parole de Dieu incarnée avec sa sainte âme & son esprit. »
56. *Ibid.*, p. 581.
57. *Ibid.*, p. 593. Sur le viatique, voir aussi p. 649.
58. *Ibid.*, p. 609.
59. *Ibid.*, p. 648.
60. *Ibid.*, p. 636-637 par exemple.

Cette croyance expliquée par la langue de notre Seigneur le patriarche est notre croyance de nous autres Grecs, & j'en rends témoignage moi indigne & l'abject[61] *Grégoire nommé l'archevêque de Besra & du pays de Houran.* [...]
Je crois & je professe de cœur & de bouche cette croyance moi l'indigne & l'abject entre les prêtres le curé Jean, qu'on nomme Ebneldib.
Je crois & professe cette croyance moi le curé Michel le Graveur, & moi aussi le prêtre Moyse, & moi aussi le prêtre Joseph.[62]

De manière classique, la signature vaut approbation et confession, et scelle la communauté. On retrouve ces mêmes formules dans la condamnation des calvinistes par l'Église des Syriens de Damas : « Je dis ensuite moi l'indigne & l'abject entre les chefs des prêtres Grégoire nommé l'évêque Jean le Syrien de Damas, que c'est là ma profession de foi, ma volonté, mon élévation & ma confiance »[63], ou encore, dans la description précise des différentes signatures : « je crois et je professe », « Je professe cela dans le secret du cœur & en public », « Je professe cette foi », « je crois et je professe cette vraie foi et c'est cette foi que tous les Syriens professent »[64]. L'importance de ces professions légitimantes est particulièrement soulignée dans le traitement de l'affaire Cyrille Loukaris par Dosithée de Jérusalem, notamment l'exigence de publicité, de réception et d'usage d'une profession de foi, autrement dit ses fonctions sociales, ce qui amène Dosithée à répéter, dans l'introduction du *Traité synodal composé par le patriarche de Jérusalem et par son synode* (rédigé à l'occasion de la dédicace de l'église de Bethléem et de la réunion synodale de 1672) : « il est impossible que les Orientaux aient eu connaissance de cette confession, ou que le sachant il est absolument impossible qu'ils fussent Chrétiens »[65]. Pour être canoniquement valide et engager toute son Église, la profession de foi d'un hiérarque doit être faite avec le synode permanent. Or, Dosithée insiste sur le fait que le texte de Cyrille n'a pas été signé par les prélats qui entourent tout patriarche, qu'il n'a pas été transcrit « dans le livre de la grande Église », et il n'y en a aucune trace dans un quelconque registre officiel[66]. Là encore, Renaudot précise qu'il s'appuie sur un original de ce *Traité synodal* envoyé au roi, et qui est conservé dans sa bibliothèque[67]. Ce *Traité* commence par souligner l'ancrage de la tradition, qui dirige forme et contenu : « L'Église d'Orient n'a point d'autre sentiment, & d'autre doctrine que la parole de Dieu, crue de la manière qu'il faut, & expliquée par les saints Pères d'une manière pieuse, & les traditions que les apôtres ont laissées de bouche, & que les Pères ont gardées jusqu'à nous. »[68] Le document se termine surtout sur la liste des soixante-deux signataires, de Dosithée à un

61. Simple qualificatif d'humilité.
62. *Ibid.*, p. 735-736.
63. *Ibid.*, p. 761.
64. *Ibid.*, p. 762.
65. *Ibid.*, p. 693. Cet extrait du *Traité synodal* – tiré de ce qui est connu comme étant les *Actes* du synode de Jérusalem en 1672 – est aussi intitulé *Bouclier de la foy orthodoxe* : sur ce titre voir la première partie du chapitre de Vassa Kontouma cité n. 51 ; et N. Russell, From the « Shield of Orthodoxy » to the « Tome of Joy » : the anti-Western stance of Dositheos II of Jerusalem (1641-1707), dans *Orthodox constructions of the West*, ed. by G. E. Demacopoulos, and A. Papanikolaou, New York 2013, p. 71-82. Plus largement, voir N. Miladinova, *The* Panoplia Dogmatike *by Euthymios Zygadenos : a study on the first edition published in Greek in 1710*, Leiden 2014.
66. *La perpétuité de la foy... Tome troisième* (cité n. 34), p. 695-696.
67. *Ibid.*, p. 690.
68. *Ibid.*, p. 691-692. Dosithée vient de s'en prendre à l'hérésie des Réformes, accusés de n'avoir « aucune communion avec l'Église », et d'ignorer « les opinions de l'Église orientale sur Dieu et les choses divines ».

simple diacre, en passant par des métropolites, archevêques, archimandrites, exarque, protosyncelles, prieurs, prêtres[69]. Les conditions générales de validité d'une profession de foi sont aussi déterminées par une contemporanéité de l'expression de la croyance commune, représentative d'une unité à la fois locale et interecclésiale, documentée ici pendant le temps même d'élaboration de la *Perpétuité* par Nicole et Arnauld. Les actes bilingues (grec-latin) de ce synode de Jérusalem sont d'ailleurs publiés en entier par le bénédictin Michel-Antoine Fouqueré (1641-1709) assez rapidement après la parution du troisième volume de la *Perpétuité*, avec une attestation de Nointel :

> *Dosithée à présent patriarche grec de la sainte ville de Jérusalem, ayant été obligé de venir à Constantinople, nous a déclaré qu'il avait pleinement satisfait à ce que nous avions souhaité de lui, suivant les avis qu'il en avait reçus par nos lettres* [...] *nous mettant entre les mains ce présent livre, qu'il nous a assuré avoir été par lui rédigé et signé, aussi bien que par son prédécesseur, et les prélats et autres de son patriarcat : ajoutant qu'étant fortifié par l'autorité synodale, il espérait qu'il déciderait absolument ce qui n'a pu raisonnablement être mis en question. Et d'autant plus que nous voudrions bien à sa prière en rendre la vérité publique et constante en France, c'est donc pour y satisfaire que nous la confirmons en y apposant notre signature, et la faisant sceller par nos armes, et contresigner par notre premier secrétaire. Donné à notre palais sur le canal de la Mer Noire, ce septembre mil six cens soixante-treize.*[70]

La continuité sur laquelle repose la tradition implique forcément un témoignage présent et contemporain de ce temps long qui relie à l'origine, ici l'origine (idéalisée) d'une doctrine invariable, qui par principe ne peut changer, et avant même cela, l'origine d'une droite énonciation, fidèle à la Révélation. La forme qui cherche à s'approcher au plus près de la justesse doctrinale de cette origine est notamment la profession de foi, mais dans la *Perpétuité*, son insertion dans un ensemble de textes l'engloutit dans les attestations et leurs paratextes (récits de circonstances, de validations documentaires et officielles) qui mettent surtout en scène l'autorité desdites attestations, des acteurs dont elles sont issues, des officiers qui les certifient et les transmettent. Harmonies, parallèles, synopses, exposés : les professions de foi sont digérées par leurs gloses[71], elles ne sont plus que l'un des éléments d'un système général de *preuves* censé témoigner d'une unité de croyance qui dépasse d'autant plus les situations de schisme, que l'épouvantail de la confession calviniste de Cyrille Loukaris est très présent. On peut d'ailleurs se poser une question qui relativise la présentation de la *Perpétuité* : les ecclésiastiques qui délivraient ces textes à Nointel et aux autres relais, avaient-ils vraiment conscience que ceux-ci allaient à l'occasion les intituler *Professions de foi*? Rien n'est moins sûr.

69. *Ibid.*, p. 708-710.

70. *Synodus Jerosolymitana adversus calvinistas haereticos, Orientalem Ecclesiam de Deo rebusque divinis haereticè, ut sentiunt ipsi, sentire mentientes. Pro Realis potissimùm Praesentia, Anno* M. DC. LXXII *sub Patriarcha Jerosolymorum Dositheo celebrata. Interprete Domno M. F. e Congregatione Sancti Mauri, Ordinis Sancti Benedicti*, Parisiis 1678, p. 360-361. Une première édition avait vu le jour sous le titre *Synodus Bethlehemitica adversus calvinistas haereticos...*, Parisiis 1676. Très critiquée par Richard Simon, Fouqueré, grâce à l'aide du dominicain François Combefils (éditeur de Jean Chrysostome, de Basile de Césarée et de Maxime de Chrysopolis), prépara cette deuxième édition que je cite, bien plus estimée (voir l'*Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur, ordre de s. Benoît*, Bruxelles – Paris 1770, p. 286).

71. Au demeurant, cet aspect d'inclusion entre attestations, acres, règles de foi, expositions de foi, et professions de foi est présent à même certains documents originaux : voir à propos de Dosithée le chapitre de Vassa KONTOUMA cité n. 51.

Dans la controverse, on peut avoir l'impression que la *Perpétuité* entend jouer un rôle performatif de l'Union des Églises (même si elle reste dans le domaine de l'idéalité), face à un adversaire stigmatisé, mais dangereusement issu de l'Église commune. Tactiques centrifuge et centripète convergent ici parfaitement : expulser l'élément hétérogène, conserver sa propre identité tout en célébrant l'accord universel validant la légitimité des positions catholique et orthodoxe. La réaction catholique consiste aussi à faire réagir les Orientaux en portant à leur connaissance les arguments protestants selon lesquels eux aussi nieraient la présence réelle. L'hérésie constitue un puissant levier pour instrumentaliser l'accord inconditionnel des Orientaux qui valide ainsi la doctrine eucharistique latine et la tradition occidentale, une telle unanimité rejoignant la méthode de la *Perpétuité* qui consiste à prendre les Pères comme un seul et même auteur[72]. Unanimités chronologique, géographique et confessionnelle se renforcent l'une l'autre pour, dans l'optique de la *Perpétuité*, rendre impossible du point de vue de la raison la modification de la conception eucharistique : c'est le fameux argument de prescription déjà utilisé par Tertullien : « une doctrine universelle dans l'espace est certainement universelle dans le temps. Ce qui garantit cette pérennité, c'est qu'un changement de telle taille dans la doctrine de l'Église n'aurait pu avoir lieu sans laisser de grosses traces, aisément visibles, dans l'histoire »[73]. L'exemplaire matériel des attestations et des formulaires est censé clore tout débat, l'édition des pièces contemporaines venant couronner l'ensemble de l'ouvrage, doxographie totalisante, et coiffer les milliers de pages de commentaires historiques sur la tradition eucharistique.

Il y a là, pourtant, un paradoxe : la rhétorique de l'authenticité philologique, codicologique et sociale (c'est bien la bonne personne qui appose la bonne signature sur le bon document) est d'autant plus mise en avant qu'en réalité, le fond de l'argumentation de la *Perpétuité* ne se situe pas sur ce plan, comme l'ont bien noté Jacques Le Brun et Jean-Louis Quantin[74]. En réalité, les preuves sont soumises à un autre modèle que celui du positivisme documentaire. La motivation de l'enquête de Nointel, comme ses instruments, sont politico-apologétiques, et la *Perpétuité* relève de la controverse, au sein de laquelle elle développe une logique fondée sur le raisonnement cartésien et la certitude morale, et non pas sur l'antiquariat, les règles de l'histoire ecclésiastique et de la théologie positive[75], ou de ce que l'on appelle aujourd'hui les « sciences auxiliaires » de l'érudition – cela ne va pas d'ailleurs sans provoquer des dissensions au sein de Port-Royal[76]. Jacques Le Brun remarque que dès « 1664, l'auteur de la petite *Perpétuité*, nourri de philosophie cartésienne, faisait reposer son argumentation sur un raisonnement non plus théologique

72. QUANTIN, *Le catholicisme classique* (cité n. 4), p. 344, et p. 345 : « Arnauld et Nicole sont si convaincus que les expressions des Pères font système, et que la force de l'argumentation catholique doit être cherchée dans la reconstitution rationnelle de ce système, qu'après avoir considéré successivement les passages des Pères, ils emploient tout leur livre VII à les présenter sous la forme d'un raisonnement hypothético-déductif. »

73. TAVARD, *La tradition* (cité n. 16), p. 105-106; et les remarques importantes de QUANTIN, *Le catholicisme classique* (cité n. 4), p. 323-324.

74. J. LE BRUN, Entre la *Perpétuité* et la *Demonstratio evangelica*, dans *Leibniz à Paris (1672-1676). 2, La philosophie de Leibniz*, Wiesbaden 1978, p. 1-13. QUANTIN, *Le catholicisme classique* (cité n. 4), chap. 9, notamment p. 323 et 337. Voir aussi I. ROSIER-CATACH, Les médiévaux et Port-Royal sur l'analyse de la formule de la consécration eucharistique, dans *Penser l'histoire des savoirs linguistiques : hommage à Sylvain Auroux*, textes réunis par S. ARCHAIMBAULT, J.-M. FOURNIER, V. RABY, Lyon 2014, p. 535-555.

75. QUANTIN, *Le catholicisme classique* (cité n. 4), p. 341.

76. *Ibid.*, p. 341-342.

mais philosophique »[77]; quand Jean-Louis Quantin émet plus généralement un doute : « Au reste, les raisonnements de Port-Royal ne sont pas convaincants : le changement de créance s'est pu faire facilement puisqu'il ne s'agissait pas de la cessation d'une vérité (on a toujours cru en une présence de Jésus-Christ dans le Sacrement) mais d'une augmentation vicieuse (on a introduit la foi en une présence locale et corporelle) »[78].

Le doute peut aussi être proposé, au moins à titre d'hypothèse, sur la belle unanimité dépeinte dans les récits qui entourent les attestations et les professions de foi recueillies. Déjà à l'époque, Richard Simon avait adressé de nombreuses critiques d'érudition et de méthode à la grande *Perpétuité*[79] : comment pouvait-on insister sur l'authenticité de ces actes qui étaient donnés en traduction ?[80] Il va même jusqu'à mettre en doute la chaîne de légitimation qui est censée assurer la parfaite authenticité de chaque document, de chaque confession, en remarquant que les volumes de Nicole et Arnauld « sont remplis de faussetés manifestes »[81]. On sait que la *Perpétuité* défend, contre Jean Claude, l'authenticité de l'œuvre de Samonas de Gaza[82], qui est l'invention du faussaire crétois Constantin Palæocappa au XVIe siècle[83]. Malgré tous les efforts pour recueillir à la source les témoignages, et pour prouver l'authenticité de prononciation, d'enregistrement, de conservation et d'édition, la trame complexe du réel introduit des grains de sable dans la belle mécanique de la raison. Ainsi, la mise en scène de l'idéale Union des Églises, censée être reliée au consensus doctrinal, se fissure à cause d'une difficulté toute simple, éminemment liée à une profession de foi : tenir parole.

77. LE BRUN, Entre la *Perpétuité* (cité n. 74), p. 2 et 4 ; de même QUANTIN, *Le catholicisme classique* (cité n. 4), p. 338. Voir également le numéro thématique *Pour un Port-Royal contrasté* des *Archives de philosophie* 78/1, 2015.

78. QUANTIN, *Le catholicisme classique* (cité n. 4), p. 324-325.

79. LE BRUN, Entre la *Perpétuité* (cité n. 74), p. 6-8. Voir aussi WOODBRIDGE, La « grande chasse aux manuscrits » (cité n. 8), p. 148 sur Richard Simon, et p. 146 : « Les opérations qui permirent aux collecteurs d'amasser leur butin furent marquées par la tromperie et le vol, mais n'oublions pas que la plupart des participants poursuivaient essentiellement une fin apologétique. » Sur la divergence de méthode entre Richard Simon et Port-Royal, voir M. PÉCHARMAN, La question des « règles à la critique » à Port-Royal, *Revue de métaphysique et de morale* 4, 1999, p. 463-487.

80. WOODBRIDGE, La « grande chasse aux manuscrits » (cité n. 8), p. 169 ; voir aussi p. 170-171.

81. R. SIMON, *Additions aux* Recherches curieuses sur la diversité des langues et religions *d'Edward Brerewood*, éd. critique avec introd. et notes par J. LE BRUN et J. D. WOODBRIDGE, Paris 1983, p. 62.

82. *La perpétuité de la foy* (cité n. 27), p. 232.

83. Voir la belle étude d'A. PIETROBELLI, Le cardinal et le faussaire, dans *Un prélat français de la Renaissance : le cardinal de Lorraine entre Reims et l'Europe*, sous la dir. de J. BALSAMO, T. NICKLAS et B. RESTIF, Genève 2015, p. 363-383.

INDEX

Cet index, réalisé par Emmanuelle Capet avec la collaboration des éditeurs de l'ouvrage, regroupe les noms de personnes, de lieux, et d'entités religieuses. Pour les noms latins, nous avons suivi la règle classique en faisant figurer les noms d'avant 1500 à l'emplacement de leur prénom, de même pour les noms en religion et pour les noms d'empereurs, de rois, de reines, de princes, de papes, de patriarches, de métropolites, d'évêques, etc. Les autres noms en revanche sont entrés au nom de famille. Quand un prénom seul peut être difficile à situer, on a signalé entre parenthèses la qualité de son porteur. Les conciles et synodes sont classés au nom du lieu où ils se sont tenus.

L'Union à l'épreuve du formulaire, éd. M.-H. Blanchet et F. Gabriel
(Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 51), Paris 2016

D

H

I

N

Q

R

LISTE DES CONTRIBUTEURS

Marie-Hélène BLANCHET, CNRS, Monde byzantin (UMR 8167, Paris) <marie-helene.blanchet@college-de-france.fr>

Frédéric GABRIEL, CNRS, Institut d'histoire de la pensée classique (UMR 5037, ENS de Lyon) <frederic.gabriel@gmail.com>

Christian GASTGEBER, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Institut für Mittelalterforschung, Abteilung für Byzanzforschung <Christian.Gastgeber@oeaw.ac.at>

Aurélien GIRARD, Université de Reims Champagne-Ardenne, Centre d'études et de recherche en histoire culturelle (CERHiC) <aurelien.girard@univ-reims.fr>

Vassa KONTOUMA, École pratique des hautes études ; Institut français d'études byzantines (Paris) <vassa.kontouma@gmail.com>

Ekaterini MITSIOU, Institute for Historical Studies, National Hellenic Research Foundation (Athènes) ; Österreichische Akademie der Wissenschaften, Institut für Mittelalterforschung, Abteilung für Byzanzforschung <emitsiou@eie.gr>

Ovidiu OLAR, École des hautes études en sciences sociales (Paris) ; Académie roumaine (Bucarest) <ovidiuolar@gmail.com>

Luca PIERALLI, Scuola Vaticana di paleografia, diplomatica ed archivistica (Città del Vaticano) <lp63@libero.it>

Efi RAGIA, Institute for Historical Studies, National Hellenic Research Foundation (Athènes) ; Hellenic Open University, School of Humanities <eragia@eie.gr>

Luigi SILVANO, Università degli Studi di Torino <luigi.silvano@unito.it>

Laurent TATARENKO, École française de Rome <tatarenko.laurent@neuf.fr>

Véra TCHENTSOVA, CNRS, Monde byzantin (UMR 8167, Paris) <graougraou@hotmail.com>

Herman TEULE, Institut pour l'étude du christianisme oriental, Radboud University Nijmegen ; Université de Leuven <Hermanus.Teule@theo.kuleuven.be>

RÉSUMÉS

Luigi Silvano

Les professions de foi à Byzance aux XIIIe-XIVe siècles : quelques considérations préliminaires

Ce chapitre passe en revue les différentes formes et les fonctions des professions de foi byzantines rédigées aux XIIIe-XIVe siècles. Alors que beaucoup de ces textes furent conçus dans la nécessité immédiate de produire des preuves publiques d'orthodoxie en faveur de leur(s) signataire(s) et consistent en des déclarations brèves et stéréotypées, d'autres doivent être considérés comme des œuvres littéraires à part entière, car ils fournissent non seulement un résumé complet du dogme orthodoxe, mais aussi, dans certains cas, une synthèse originale de la doctrine de leur auteur. Pendant les derniers siècles du millénaire byzantin, ces professions de foi ont circulé souvent largement, servant tant de lecture de dévotion que d'outil d'instruction et de catéchisme.

Professions of faith in Byzantium in the 13th–14th centuries: some preliminary considerations

This paper attempts to provide a survey of the forms and functions of Byzantine professions of faith composed during the 13th–14th centuries. Whilst most of these writings were conceived out of the immediate need to provide a public statement of Orthodoxy on behalf of their subscriber(s), and consist in brief and often stereotyped assertions, several others should be considered as significant pieces of literature, for they not only provide successful compendia of the Orthodox dogma, but also, in some cases, original and effective synopses of their authors' doctrine. Due to their usefulness as devotional readings as well as instructional and catechetical tools, the latter were often widely circulated in the last centuries of the Byzantine millennium.

Efi Ragia

Confessions d'un homme naïf : les confessions de foi de Jean Bekkos dans leur contexte social, politique et théologique

Le nom du patriarche Jean XI Bekkos est lié à l'Union de Lyon, car bien qu'il ait été élu sur le trône patriarcal seulement en 1275, il était convaincu qu'un terrain d'entente existait pour un authentique rapprochement avec l'Église de Rome. Ce chapitre étudie les quatre confessions de Jean Bekkos, dans lesquelles il professe son adhésion au *Credo* latin en fondant sa foi sur des arguments théologiques. Les documents, relatifs aux procédures de 1277, du début de 1283 et du second synode des Blachernes (1285), font apparaître de nombreux détails sur le processus suivi par le gouvernement et l'Église de Constantinople au sujet de la réalisation de l'Union à Byzance, détails qui n'avaient pas été remarqués et qui contredisent les résultats des recherches précédentes selon lesquelles Byzance aurait accédé à toutes les demandes du Saint-Siège romain. Mieux encore, il est ici prouvé que Jean Bekkos ne fut pas reconnu coupable d'hérésie, même s'il ne renonça pas à ses convictions théologiques lors du procès de 1283. Sa position et ses récriminations au sujet des irrégularités dudit procès furent la source de complications qui aboutirent à la convocation du second synode des Blachernes, qui examina le problème théologique soulevé par la position de Bekkos.

L'Union à l'épreuve du formulaire, éd. M.-H. Blanchet et F. Gabriel
(Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 51), Paris 2016

Confessions of an ingenuous man: the confessions of faith of John XI Bekkos in their social, political and theological background

The name of Patriarch John XI Bekkos is connected with the Union of Lyons because, in spite of the fact that he was only elected to the patriarchal throne in 1275, he was convinced that there was ground for a genuine rapprochement with the Church of Rome. This chapter examines the four confessions of John XI Bekkos, in which the patriarch professes his adherence to the Latin Creed by founding his belief on theological arguments. The documents, related to the procedures of 1277 and of early 1283 and to the second synod of Blachernae (1285), reveal many details about the processes followed by the government and the Church of Constantinople regarding the implementation of the Union in Byzantium that had so far gone unnoticed and contradict the conclusions of the earlier research according to which Byzantium satisfied all the demands of the Holy See of Rome. Most importantly, it is herein proved that John XI Bekkos was not convicted of heresy even though he did not denounce his theological beliefs during the trial of 1283. His position and his protests regarding the irregularities of the trial caused complications that resulted in the convocation of the second synod of Blachernae, which handled the theological problem that had arisen with Bekkos' theology.

Ekaterini MITSIOU

Retrouver la vraie foi : la confession de foi de Théodora Palaiologina

Ce chapitre propose la première édition critique d'un texte très important datant de la seconde moitié du XIIIe siècle, la confession de foi de Théodora Palaiologina. Après un examen du contexte historique, l'analyse se concentre sur les raisons de sa composition, sur son contenu et sa structure. On examine aussi l'effet sur Théodora des exigences incroyables dont elle fait l'objet, et sa réaction ultérieure aux événements dramatiques qui suivent le renoncement à l'Union de Lyon. Toutefois, par sa confession, Théodora devint un modèle pour les antiunionistes du XVe siècle. Pour finir, l'édition du texte, suivie d'une traduction anglaise, permet de mettre en valeur des éléments notables des professions de foi du XIVe siècle.

Regaining the true faith: the confession of faith of Theodora Palaiologina

The present chapter constitutes the first critical edition of a very important text dated to the second half of the 13th century, the confession of faith of Theodora Palaiologina. After examining the historical background, the analysis focuses on the reasons for its composition, its contents and structure. Moreover, the paper examines the impact on Theodora of the incredible demands put upon her but also her later reaction to the dramatic moments after the renouncement of the Union of Lyons. However, due to her confession Theodora became a role model for the antiunionists in the 15th century. Finally, an edition of the text—followed by an English translation—allows us to detect elements prominent in professions of faith from the 14th century.

Luca PIERALLI

Un empereur de Byzance à Rome : la profession de foi de Jean V Paléologue

Ce chapitre traite du texte de la profession de foi faite par l'empereur Jean V à Rome le 18 ocrobre 1369. En 1914, Spyridon Lampros avait proposé une édition provisoire de cetre profession à partir d'un original gréco-latin complet muni de la signature impériale et de nombreuses copies. L'auteur de ce chapitre montre que le texre donné dans les éditions anrérieures ne correspond pas au texte contenu dans l'original, et il identifie une seconde édition de la profession de Jean V fondée sur les registres pontificaux contemporains de la période de la préparation du concile de Ferrare-Florence. Il reconstruit la *traditio* correcte et offre une nouvelle édition du texte incluant les deux rédactions. Puisque la profession de Jean V reprend le texte de celle de Michel VIII au concile de Lyon en 1274, l'auteur examine les différences théologiques présentes entre ces deux textes. De telles variantes (mineures mais signifiantes) sur des points théologiques et juridicrionnels permettent de déceler un raidissement de la papauté d'Avignon par comparaison avec les impératifs très stricrs déjà acceptés par Michel VIII en son temps. Une édition critique du document notarial lié au même original gréco-latin a également été incluse. À partir de ce document, il est possible de décrire précisément la préparation de l'acte er les circonstances dans lesquelles il fur émis à Rome en tant que profession de foi de l'empereur. Le chapitre se termine avec la description et l'édition critique d'un autre document, conservé dans sa version originale avec un sceau d'or aux Archives secrètes du Vatican. C'est avec lui qu'en janvier 1370, l'empereur, à la requête de la papauté, confirma la profession qu'il avait prononcée quelques mois auparavant.

An emperor of Byzantium in Rome: the profession of faith of John V Palaiologos

This chapter addresses the text of the profession of faith made by Emperor John V in Rome on October 18, 1369. The text, handed down from a Graeco-Latin original complete with the imperial signature and numerous copies, was published in 1914 by Spyridon Lampros in a preliminary edition. The author of this chapter shows that the text given in the former editions does not correspond to the text found in the original, and rhus distinguishes a second edition of John's profession, produced using the papal registers, during the years in which the council of Ferrara-Florence was being prepared. The chapter thus reconstructs the correct *traditio* and offers a new edition of the text including both redactions. Since the profession of John V recapitulates the text of the profession made by Michael VIII at the council of Lyons in 1274, the author examines the theological discrepancies that exist between the two professions of faith. Such minimal but significant variants on the theological and jurisdictional level allowed a stiffening of the Avignon papacy that can be seen with respect to the severe requests already accepted by Michael VIII in due course. A critical edition of the notarial document reproduced in the same Graeco-Latin original has also been included. From this document we are able to put together a clear description of the preparation of the act and of the circumstances in which it was emitted, that is, in Rome, as the profession of faith of the emperor. The chapter concludes with a description and the critical edition of another document, conserved in its original with a golden seal at the Vatican Secret Archives, with which, in January of 1370, the emperor, following the request of the papacy, confirmed the profession that had been emitted some months before.

Christian GASTGEBER

Confessiones fidei ***dans le registre du patriarcat de Constantinople (XIVe siècle)***

Une source essentielle pour l'histoire de l'Église byzantine durant le XIVe siècle est le ἱερὸς κῶδιξ ou ἱερὸν κώδικιον, qui est conservé dans deux manuscrits authentiques de la Bibliothèque nationale d'Autriche, couvrant la période de 1315 à 1402. Cette collection d'environ 700 documents concerne en priorité le travail du saint synode et du patriarche œcuménique. Cependant la structure et le caractère de ce registre se transformèrent pendant cette période sous l'influence du responsable officiel des archives du patriarcat, le (grand) chartophylax, et le registre en vint par conséquent à inclure aussi des professions de foi.

On peut remarquer que, après une période durant laquelle ces documents, qui étaient rédigés sur des feuilles volantes, étaient copiés dans le registre avec copie des signatures du patriarche et/ou du grand chartophylax, les personnes qui devaient faire des promesses, de même que les convertis, signent désormais personnellement le registre (à l'évidence en présence du saint synode). Ceci semble avoir remplacé la pratique consistant à copier les documents. Dans certains cas, ce sont même les textes entiers qui sont autographes, en plus des signatures. Ce chapitre met en valeur cette évolution, qui doit être observée par comparaison avec la pratique parallèle des promesses. Les confessions elles-mêmes peuvent être divisées en professions de foi traditionnelles, telles qu'elles étaient réclamées par les patriarches qui montaient sur le trône, et confirmations de l'orthodoxie d'anciens hérétiques (y compris des Latins). Dans le dernier cas, il est frappant de voir comment latinisme et antipalamisme sont liés idéologiquement. Enfin ce chapitre met en valeur la documentation émanant de femmes converties et leur manière de signer.

Confessiones fidei ***in the register of the patriarchate of Constantinople (14th century)***

A basic source for the history of the Greek Church in the 14th century is the ἱερὸς κῶδιξ or ἱερὸν κώδικιον, which is preserved in two authentic manuscripts at the Austrian National Library, covering the period from 1315 to 1402. This collection of about 700 documents primarily refers to the work of the Holy Synod and the ecumenical patriarch. However, the structure and "character" of this register book changed during this period due to the official who was responsible for the archives of the patriarchate, the (megas) chartophylax, and, as a result, also began to include confessions of faith.

It can be observed that, after a period during which such documents, which were written on separate papers, were copied into the register book with the copied signatures of the patriarch (and/ or megas chartophylax), persons obliged to make a promise, as well as converts, began to personally sign the register book (obviously in the presence of the Holy Synod). This seems to have replaced the practice of copying documents. In some cases, even the whole texts are then autographs, in addition to the signatures. This chapter outlines this development, which has to be observed in respect to the parallel practice regarding promises. The confessions themselves can be divided into both traditional ones, as demanded by patriarchs ascending the throne, and confirmations of Orthodoxy from former heretics (including Latins). In the former case, it is striking how Latinism and Antipalamism are ideologically linked. Furthermore, this chapter highlights the documentation of female converts and their manner of signing.

Marie-Hélène Blanchet

Le rejet de l'Union de Florence (1439) dans les professions de foi antiunionistes : Marc d'Éphèse, Michel Balsamon et Sylvestre Syropoulos

Le décret d'Union du concile de Florence (1439) a été rejeté par une partie des membres de la délégation byzantine au moyen de professions de foi antiunionistes. On possède celle de Marc d'Éphèse (seul représentant orthodoxe à n'avoir pas signé le décret florentin), celle du grand chartophylax Michel Balsamon et celle attribuée au grand ecclésiarque Sylvestre Syropoulos. L'étude comparée de ces trois textes permet de dégager les arguments principaux mis en avant par les opposants à l'Union pour dénoncer la décision du concile œcuménique, tandis qu'elle invite aussi à s'interroger sur la forme de la profession de foi, en l'occurrence fort peu stéréotypée puisque les trois textes présentent entre eux de sensibles différences. Ces professions de foi peuvent en outre se lire comme des textes de contestation politique, puisqu'elles expriment une opposition radicale à la politique de rapprochement avec l'Église latine menée alors par l'empereur byzantin.

The rejection of the Union of Florence (1439) in antiunionist professions of faith: Mark of Ephesus, Michael Balsamon and Sylvester Syropoulos

The decree of the Union of the council of Florence (1439) was rejected by some of the members of the Byzantine delegation through antiunionist professions of faith. We have the professions of Mark of Ephesus (the only Orthodox representative who did not sign the Florentine decree) and of the megas chartophylax Michael Balsamon, and the one attributed to the megas ecclesiarch Sylvester Syropoulos. A comparative study of these three texts makes it possible to distinguish the main arguments put forth by the opponents of the Union in order to denounce the decision of the ecumenical council, while also inviting us to examine the form of the profession of faith, which is in fact very little stereotyped because there are significant differences between the three texts. These professions of faith can furthermore be read as texts of political contestation for they express radical opposition to the Byzantine emperor's policy of reunification with the Latin Church.

Laurent TATARENKO

Confesser l'Union : les professions de foi des évêques uniates ruthènes (XVIe-XVIIe siècle)

La consécration épiscopale constitue un moment fort pour les Églises chrétiennes, qui fonde leur mémoire ecclésiologique et légitime la nature même de leurs institutions. Les formules prononcées ou signées à cette occasion dépassent donc de loin l'engagement individuel pour devenir un acte liturgique qui définit l'orthodoxie de la communauté tout entière. Pourtant, malgré l'apparition précoce de formulaires, inscrits dans les pontificaux romains ou les euchologes orientaux, ces documents n'eurent jamais un contenu figé. Ils reflétaient ainsi les défis institutionnels ou dogmatiques propres à leur époque. Au XVIe siècle, ces évolutions s'observent parfaitement, non seulement dans l'introduction de la « profession de foi tridentine », mais également dans les diverses adaptations slaves des formulaires byzantins.

L'exemple de la métropole kiévienne, son rattachement à Rome en 1596 et la construction progressive d'une Église uniate locale permet alors d'observer le développement d'une nouvelle entité ecclésiastique, façonnée par un double discours, tourné à la fois vers la papauté et vers les fidèles de la communauté ruthène. Les professions de foi des évêques uniates des XVIe-XVIIe siècles témoignent des tenratives de construire une identité institutionnelle singulière, tiraillée entre le besoin de prouver sa loyauté envers Rome et celui de réaffirmer la sauvegarde des anciennes traditions orientales. Les évolutions dans les modèles des professions de foi épiscopales révèlent ainsi trois étapes : tentatives hésitantes de faire coexister deux formules distinctes (romaine et kiévienne), émergence d'un texte unique pour les évêques, aux côtés de la formule romaine imposée au métropolite, et retour vers une uniformisation de la procédure avec la profession de foi en latin de Pie IV. La seconde étape initiée par Józef Rutski fut ainsi la seule période où l'Église uniate essaya de bâtir une identité confessionnelle propre, mais cette construction n'exista que d'une manière très éphémère et finit par se fondre dans les modèles normatifs latins.

Confessing the Union: professions of faith of the Uniate Ruthenian bishops (16th–17th century)

Episcopal consecration is a key moment for Christian Churches that constructs their ecclesiological memory and legitimizes the very nature of their institutions. The formulas proclaimed or signed at this occasion exceed individual commitment, becoming a liturgical act that defines the Orthodoxy of the entire community. Yet despite the early appearance of formulas registered in the Roman pontificals and Oriental euchologions, these documents never had a fixed content. They thus reflect institutional or dogmatic challenges specific to their time. In the 16th century, these developments can be clearly observed, not only in the introduction of the "Tridentine profession of faith," but also in the various Slavic adaptations of Byzantine formulas.

The example of the Kievan metropolis, with its attachment to Rome in 1596 and the gradual construction of a local Uniate Church, thus lets us observe the development of a new ecclesiastical entity, shaped by a double discourse, turned towards both the papacy and the faithful of the Ruthenian community. The professions of faith of Uniate bishops in the 16th and 17th centuries bear witness to attempts to build a unique institutional identity, divided between the need to prove its loyalty to Rome and the need to reaffirm its preservation of ancient Eastern traditions. These developments in models of professions of faith reveal three different stages: hesitant efforts to facilitate the coexistence of two distinct formulas (Roman and Kievan), the emergence of a unique text for the bishops, alongside the Roman formula imposed on the metropolitan, and finally a return to a uniformity of procedure with the use of the Latin profession of faith published by Pius IV. The second step was initiated by Józef Rutski and corresponds to the only time when the Uniate Church was trying to construct its own confessional identity, but this project only had an ephemeral existence and the Church finally merged with the Latin normative models.

Aurélien GIRARD

Comment reconnaitre un chrétien oriental* vraiment *catholique?
Élaboration et usages de la profession de foi pour les Orientaux à Rome (XVIe-XVIIIe siècle)

Le présent chapitre étudie la profession de foi imposée par Rome aux chrétiens orientaux qui embrassaient le catholicisme et devaient confirmer leur attachement exclusif à ladite confession. Dans la capitale pontificale, les autorités eurent rapidement le sentiment que la profession de foi du concile de Trente ne pouvait pas être imposée aux chrétiens orientaux sans des adaptations. Les missionnaires risquaient sinon d'opérer eux-mêmes les ajustements qu'ils jugeaient nécessaires. Les actes du concile de Florence de 1439 constituaient l'autre source des professions de foi romaines, puisque le concile représentait une référence pour l'Union des Églises orientales. Après différentes tentatives, le texte de cette profession se stabilisa sous Urbain VIII et resta longtemps en usage. La nouvelle profession élaborée sous Urbain VIII représentait un progrès par rapport aux versions précédentes, dans la mesure où elle apparaissait plus attentive aux raisons et à la sensibilité des Orientaux. À Rome, une telle investigation nous conduit au cœur de la bureaucrarie de l'Église post-tridentine dont les pratiques étaient révélatrices de l'ecclésiologie. En Orient, professer la foi catholique, à l'oral ou à l'écrit, en utilisant la version d'Urbain VIII ou un texte spontané, interroge la nature d'une conversion d'une confession chrétienne au catholicisme : pourquoi choisir de devenir catholique et surtout pourquoi souhaiter se voir reconnu comme catholique par Rome? L'acte de profession de foi catholique était-il privé (secret) ou public? Autrement dit, quels étaient les rapports entre l'individu qui avait professé et sa communauté chrétienne non-catholique d'origine? Enfin, comment l'usage de la profession se transforma-t-il avec l'apparition d'Églises catholiques orientales reconnues par Rome?

How to recognize a* true *Eastern Catholic? The production and uses of professions of faith by Eastern Christians in Rome (16th–18th century)

This chapter studies the profession of faith imposed by Rome on Eastern Christians devoted to Catholicism and how they needed to prove their attachment to this confession. In the papal capital, authorities realised that the profession of faith of the council of Trent could not be imposed on the Eastern Christians without adaptations. Otherwise there was the risk of having adjustments made by the missionaries. The acts of the council of Florence (1439) constituted the other source of Roman professions of faith, as the council represented a reference for the Union of the Eastern Churches. After various attempts, the text of the profession was stabilized under Urban VIII and remained in use for a long period. The new profession developed under Urban VIII was an improvement upon earlier versions in the sense that it appeared more attentive to the reasoning and sensibilities of the Eastern christians. In Rome, this investigation leads us to the heart of the bureaucracy of the post-Tridentine Church, whose practices are revealing of its ecclesiology. In the East, professing the Catholic faith, orally or in writing, using Urban VIII's version or a spontaneous text, raises questions about the nature of a conversion from a Christian confession to Catholicism: why would one choose to become Catholic, and, especially, why would one wish to be recognized as Catholic by Rome? Was the act of a Catholic profession of faith private—secret—or public? In other words, what was the relationship between the individual who had professed and the non-Catholic Christian community of his origins? Finally, how did the use of the profession of faith change with the emergence of Eastern Catholic Churches recognized by Rome?

Herman TEULE

Les professions de foi de Jean Sullāqā, premier patriarche chaldéen, et de son successeur 'Abdisho' d-Gāzartā

Après une introduction sur les relations entre l'Église d'Orient (dite « nestorienne ») et l'Église de Rome, suivie d'une discussion de quelques documents doctrinaux envoyés par des prélats orientaux au pape pendant la période des croisades, ce chapitre propose une analyse des professions de foi soumises au pape par Jean Sullāqā, premier patriarche chaldéen, et par son successeur immédiat, 'Abdisho' d-Gāzartā, pour prouver leur orthodoxie et leur abjuration de l'hérésie nestorienne. On attribue à Jean Sullāqā trois professions différentes. La première est préservée dans la bulle *Divina disponente clementia* (20 février 1553), dans laquelle le pape Jules III le reconnaît comme patriarche de Mossoul. Ce texte a été rédigé par des théologiens romains, ce qui explique que nous ne possédions pas d'original syriaque ou arabe. La deuxième profession, rédigée quelques jours plus tôt, est préservée dans une traduction latine d'un original syriaque. Bien que ce texte ait préservé quelques traits orientaux – on reconnaît par exemple dans la section sur les sacrements l'attitude ambiguë de l'Église d'Orient envers les sacrements de la confession et de la confirmation –, la partie christologique fut probablement rédigée avec l'aide de quelques théologiens romains. La troisième profession, préservée en syriaque, se retrouve dans un panégyrique en l'honneur de Jean Sullāqā composé par 'Abdisho' d-Gāzartā. L'auteur du texte de ce *Credo* attribué à Jean est clairement 'Abdisho' lui-même. Il est exclu que Jean l'ait prononcé dans cette forme durant sa visite à Rome. Par conséquent, ce document est plutôt révélateur des idées christologiques de l'auteur ou de l'Église d'Orient à cette époque. Le dernier document, préservé en latin et en syriaque, est la profession de foi soumise par 'Abdisho' d-Gāzartā lui-même après son élection comme patriarche des chaldéens, après la mort de Sullāqā. Ce texte, même dans sa version syriaque originale, a été entièrement rédigé par les théologiens romains.

The professions of faith of John Sullāqā, first Chaldean patriarch, and of his successor 'Abdisho' d-Gāzartā

After an introduction on the relations between the ("Nestorian") Church of the East and the Church of Rome and a discussion of some doctrinal documents sent by Eastern prelates to the pope in the Crusade period, this chapter offers an analysis of the professions of faith submitted to the pope by John Sullāqā, the first patriarch of the Chaldeans, and by his immediate successor 'Abdisho' d-Gāzartā to prove their Orthodoxy and their abjuration of the Nestorian heresy. John Sullāqā is credited with three different professions. The first one is preserved in the bulla *Divina disponente clementia* (February, 20th, 1553) in which Pope Julius III recognizes him as patriarch of Mosul. This text is basically the work of Roman theologians, which explains why we have no underlying original Syriac or Arabic text. The second one was composed a few days earlier. It is preserved in a Latin translation of a Syriac original. Though this text is more oriental in character—the section on the sacraments reflects the ambiguous attitude of the Church of the East towards the sacraments of penitence and of confirmation—the Christological part was probably drafted with the help of Roman theologians. The third text, preserved in Syriac, is found in a panegyric in honour of John Sullāqā composed by 'Abdisho' d-Gāzarrā. It is clearly the work of 'Abdisho' and cannot have been pronounced in this way by John Sullāqā during his visit to Rome. As such, this document tells us more about the Christological ideas of the author or of the Church of the East in this period. The last document, preserved in Latin and Syriac, is the Creed submitted by 'Abdisho' d-Gāzartā himself after his election as Chaldean patriarch after the death of Sullāqā. This text, too, even the Syriac original, is entirely the work of Roman theologians.

Ovidiu OLAR

Les confessions de foi de Cyrille Loukaris († 1638)

Personnalité controversée et fascinante, le patriarche grec de Constantinople Cyrille Loukaris doit en grande partie sa réputation à une confession de foi jugée calviniste. Publiée en latin (1629) et en grec (1633), traduite immédiatement en français, en anglais et en allemand et rééditée plusieurs fois, cette confession a suscité et suscite toujours les passions. Adoptant le principe de la *sola Scriptura*, elle aurait, selon une opinion assez répandue, « rejeté la présence réelle dans l'eucharistie, vidé de tout contenu théologique la doctrine de la hiérarchie ecclésiale, déploré la vénération des images et l'invocation des saints comme des formes d'idolâtrie » (Jean Meyendorff). Néanmoins, les doutes persistent. Qui est vraiment l'auteur et pourquoi écrit-il ce texte? Quels sont les rapports de la confession latine de 1629 avec la confession grecque de 1633 et avec la confession de foi *orthodoxe* en grec de 1627-1628 attribuée souvent au même personnage? Comment s'inscrivent les efforts de Loukaris pour dialoguer avec les représentants du monde protestant de son époque dans le cadre des rapports précédents noués entre la chrétienté orientale et la Réforme? Un survol des contacts établis depuis le XVe siècle entre les Églises occidentales hostiles au pape et à Rome et les Églises « de rite grec » de l'Orient, l'analyse des manuscrits des confessions attribuées à Loukaris et surtout l'étude de la riche correspondance du ministre piémontais Antoine Léger, chapelain du résident hollandais auprès de la Porte, nous offrent la possibilité de combler une immense lacune – la perte des manuscrits autographes de Loukaris remontant aux dernières années de sa vie – et d'avancer quelques réponses aux questions formulées.

The confessions of faith of Kyrillos Loukaris († 1638)

A controversial and fascinating character, the Greek patriarch of Constantinople Kyrillos Loukaris owes his fame, to a large extent, to a "Calvinist" confession of faith. Published in Latin (1629) and in Greek (1633), immediately translated into French, English and German, and re-edited several times, this confession has triggered passionate discussions. Adopting the Protestant doctrine of the *Sola Scriptura* principle, it was claimed to have "rejected the real presence in the eucharist, emptied the Orthodox doctrine of the priesthood and holy orders of all meaning, and deplored the veneration of icons and the invocation of saints as forms of idolatry" (John Meyendorff). Still, many doubts remain. Who really wrote the said confession and why? What is the connection between the Latin confession of 1629, the Greek confession of 1633 and the Greek "Orthodox" confession of 1627-1628, often attributed to Loukaris? How does Loukaris' effort to promote a dialogue between his Church and the Protestant Churches fit within the larger context of the contacts between Orthodoxy and the Reformation? A short survey of these contacts, an analysis of the manuscripts of the confessions attributed to Loukaris, and especially the study of the correspondence of pastor Antoine Léger, chaplain to the Dutch resident in Istanbul, allow us to compensate for the huge loss of Loukaris' late autograph manuscripts and to propose answers for the recurring questions mentioned above.

Vera TCHENTSOVA

Moscou face à la tentation protestante du patriarche œcuménique Cyrille Loukaris

En 1629, la publication de la confession du patriarche de Constantinople Cyrille Loukaris déclencha une vive polémique au sein de l'Église orientale, dont les répercussions se firent sentir partout en Europe. Traduit en plusieurs langues et réédité dans plusieurs pays européens, ce petit ouvrage mettait en exergue les points de convergence entre dogmes orthodoxes et protestants. Certains échos de ce manifeste favorable à un rapprochement avec l'Église reformée ne tardèrent pas à retentir en Russie. Loukaris disposait toutefois à Moscou d'alliés fidèles, au premier rang desquels Philarète Nikitič (Romanov), non seulement parriarche de Moscou, mais également père du tsar. Le chef de l'Église russe ambitionnait en effet de favoriser un rapprochement avec les États hostiles à l'hégémonie des Habsbourg. Dans le cadre de ces prémices de réalignement confessionnel, la lutte pour le contrôle de la métropole de Kiev par le patriarche de Constantinople occupait une place déterminante que permet de mettre en évidence l'étude de l'activité du patriarche Loukaris. Pour ce faire, on a recours à la documentation des Archives des Actes anciens de la Russie, secondée par quelques manuscrits conservés dans différentes institutions. Ce matériel offre en effet l'opportunité de jeter une lumière nouvelle sur les liens qui unirent le clergé grec à Moscou dans les années 1620 et 1630.

Moscow facing the Protestant inclinations of the ecumenical patriarch Kyrillos Loukaris

The publication in 1629 of a confession by the patriarch of Constantinople Kyrillos Loukaris sparked a lively debate in the Eastern Church and provoked sharp polemics throughout Europe. This short text, translated into several languages and republished in a number of European countries, stressed the points of convergence between the Orthodox and Protestant dogmatic views. Some echoes of this statement favoring a rapprochement with the Reformed Church soon resounded in Russia. But in Moscow Loukaris had loyal supporters, first of all Philaret Nikitič (Romanov), the patriarch of Moscow and father of the Russian tsar. The head of the Russian Church endeavored to unite the states hostile to the Habsburgs' hegemony in Europe. This political agenda entailed efforts to keep the diocese of Kiev under the jurisdiction of the patriarch of Constantinople, which is key for understanding the rationale behind Loukaris' activities. This research builds on archival material from the Russian State Archives of Ancient Acts, as well as on manuscripts from various deposits. These sources shed some new light on the relations between Moscow and the Greek clergy in the 1620s and 1630s.

Vassa KONTOUMA

La* Confession de foi *de Dosithée de Jérusalem : les versions de 1672 et de 1690

Comme nombre de prélats orientaux, Dosithée II de Jérusalem (1669-1707) fut invité par la France à donner une *Confession de foi* visant prioritairement à manifester son refus du calvinisme. Cependant, le texte qu'il donna fut conçu comme la partie intégrante d'un ensemble beaucoup plus vaste, à savoir les six chapitres des *Actes du synode de Jérusalem* de 1672. Par ailleurs, Dosithée remania et édita cet ensemble en 1690, pour servir une polémique interne à l'Église orthodoxe. C'est l'étude de cette *Confession de foi* et de son « paratexte » de 1672 et de 1690, qui constitue notre objet principal. L'accent est mis sur le projet poursuivi par Dosithée à chacune de ces deux dates. Une comparaison du contenu doctrinal des deux versions est également ébauchée.

The* Confession of faith *of Dositheos II of Jerusalem: the versions of 1672 and 1690

Like many Eastern prelates, Dositheos II of Jerusalem (1669-1707) was invited by France to produce a *Confession of faith* primarily intended to avow his rejection of Calvinism. However, the text that he produced was conceived as an integral part of a much broader work, namely the six chapters of the *Acts of the synod of Jerusalem* of 1672. Furthermore, Dositheos reworked and edited this collection in 1690 for use in an internal debate in the Orthodox Church. The study of this *Confession of faith* and its "paratext" of 1672 and 1690 is our main focus. Emphasis is placed on the project carried out by Dositheos in these two years, while a comparison of the doctrinal content of the two versions is also outlined.

Frédéric GABRIEL

Les témoins orientaux d'une querelle latine :
***orthodoxie et professions de foi dans* La perpétuité de la foi**

Face aux dangers de la Réforme, il a pu arriver que, dans une certaine mesure, certaines communautés en conflit se rapprochent : papauté et jansénistes, catholiques et Orientaux. Publiée de 1669 à 1674 par Nicole et Arnauld, la *Perpétuité de la foi* met en scène cet accord pour mieux souligner le consensus au sujet du dogme de la présence réelle dans l'eucharistie. Ce consensus s'appuie sur les témoignages des Orientaux dont l'authenticité est martelée par un important paratexte. En effet, il ne s'agit pas seulement de corpus patristique, mais aussi de textes contemporains, dont des professions de foi, suscités et recueillis pour l'occasion par Nointel, ambassadeur de Louis XIV à Constantinople. Traduits par Eusèbe Renaudot, ils tendent à masquer le véritable ressort de la *Perpétuité*, qui, bien plus que l'érudition – mise en cause par Richard Simon – consiste en un raisonnement inspiré du cartésianisme.

Eastern witnesses to a Latin dispute:
***Orthodoxy and professions of faith in* La perpétuité de la foi**

Facing the dangers of the Reformation, some communities who were previously in conflict with one another managed to find common ground: the papacy and Jansenists, and catholics and Eastern Christians. Published between 1669 and 1674 by Nicole and Arnauld, the work *Perpétuité de la foi* portrays the new understanding between these groups in order to better emphasize their consensus regarding the dogma of the Real Presence in the Eucharist. This consensus is based on the testimony of Easterners, the authenticity of which is heavily insisted upon by an extensive paratext. It draws not only on the patristic corpus but also on contemporary texts, including professions of faith solicited and gathered for the occasion by Nointel, ambassador for Louis XIV in Constantinople. Translated by Eusèbe Renaudot, these tend to mask the true relevance of *Perpétuité*, which is much less a work of erudition—called into question by Richard Simon—than of reasoning inspired by Cartesianism.

TABLE DES MATIÈRES

Les conciles œcuméniques de Nicée, de Constantinople et de Chalcédoine ont fixé et promulgué des professions de foi chrétiennes valables universellement. Pourtant, l'évolution de l'Église latine a conduit à modifier, avec le *Filioque*, un Symbole qui était tenu pour sacré et invariable par les Églises orientales. Dès lors, l'instrument même de la communion devient objet de discorde et de polémique, surtout quand il s'agit de formaliser l'Union des Églises. De la fin de la période byzantine jusqu'au XVIII[e] siècle, les controverses qui en découlent donnent lieu à diverses professions de foi qui sont ici analysées. Certains chapitres proposent une approche collective des implications de l'Union sur l'expression du *Credo*, tant à Byzance, à Kiev, à Rome ou à Paris, que chez les chrétiens arabes. D'autre part, une attention particulière a été portée à des cas individuels, ceux d'empereurs ou d'impératrices comme Jean V Paléologue et Théodora Paléologina, ou de patriarches comme Jean Bekkos, Cyrille Loukaris et Dosithée de Jérusalem. De nouvelles éditions critiques de ces textes figurent en annexe de plusieurs chapitres.

Illustration de couverture :
Extrait de l'original de la profession de foi de Jean V Paléologue (18 octobre 1369), ASV *A. A. Arm.* I-XVIII, n° 401 (voir dans ce volume le chapitre de L. Pieralli)

PEETERS – LEUVEN

ISBN 978-90-429-3399-6





PEETERS